LENIN

OPERE

V. I. LENIN

Opere complete

XIV

1908

1963 - Editori Riuniti - Roma

NOTA DELL'EDITORE

La traduzione del presente volume è condotta sul XIV volume della quarta edizione delle Opere *di Lenin, pubblicato a Mosca nel 1947 dall'Istituto Marx-Engels-Lenin.*

Questo volume comprende, oltre alle brevi tesi contro Bogdanov che sono intitolate Dieci domande al relatore, *il testo completo della famosa opera di Lenin* Materialismo ed empiriocriticismo.

Materialismo ed empiriocriticismo *fu scritto dal febbraio al settembre del 1908. Lenin, che in quel periodo risiedeva a Ginevra, si recò per un mese a Londra, nel maggio del 1908, per consultare al British Museum le pubblicazioni che non aveva potuto trovare a Ginevra. Nell'ottobre dello stesso anno il manoscritto fu inviato a Mosca, dove l'opera uscí nel maggio del 1909 per i tipi della casa editrice* Zveno. *La correzione delle bozze fu fatta a Mosca dalla sorella di Lenin, A. I. Elizarova, ma una copia fu anche inviata a Lenin, che controllò accuratamente il testo e vi apportò delle correzioni, attenuando alcuni passi che potevano offrire alla censura zarista il pretesto per vietare la pubblicazione dell'opera.*

Le numerose citazioni di autori stranieri sono state controllate sui testi originali; nello stesso tempo però si è sempre tenuto conto della traduzione di Lenin per rispettarne lo spirito e cercare di rendere le sfumature della sua interpretazione. Le citazioni di autore italiano (Righi), tradotte da Lenin dalla traduzione tedesca, sono state ristabilite sul testo originale.

DIECI DOMANDE AL RELATORE

Scritto nel maggio-giugno 1908

Pubblicato per la prima volta
nel 1925 nella *Miscellanea di Lenin*, III.

1. Riconosce il relatore che la filosofia del marxismo è il *materialismo dialettico*?

Se no, perché non ha analizzato nemmeno una volta le innumerevoli dichiarazioni di Engels in proposito?

Se sí, perché allora i machisti chiamano « filosofia del marxismo » il loro « riesame » del materialismo dialettico?

2. Riconosce il relatore la divisione fondamentale dei sistemi filosofici in *materialismo* e *idealismo*, fatta da Engels, il quale inoltre ritiene che, tra l'uno e l'altro, in posizione oscillante sta, nella filosofia moderna, la *linea* di Hume, chiama questa linea « agnosticismo » e dichiara essere il kantismo una varietà dell'agnosticismo?

3. Riconosce il relatore che alla base della teoria della conoscenza del materialismo dialettico vi è il riconoscimento del mondo esterno e il suo riflesso nella testa dell'uomo?

4. Riconosce il relatore che l'argomentazione di Engels sulla tra sformazione delle « cose in sé » in « cose per noi » è giusta?

5. Riconosce il relatore che l'affermazione di Engels, secondo cui « l'unità reale del mondo consiste nella sua materialità » (*Antidühring*, 2. ediz. 1886, p. 28, I parte, § 4, sulla schematizzazione del mondo)[2] è giusta?

6. Riconosce il relatore che l'affermazione di Engels, secondo cui « materia senza movimento è altrettanto impensabile quanto movimento senza materia » (*Antidühring*, 2. ediz. 1886, p. 45, I parte, § 6. sulla filosofia della natura, cosmogonia, fisica e chimica)[3], è giusta?

7. Riconosce il relatore che l'idea della causalità, della necessità, della esistenza di leggi, ecc. è il riflesso nella testa dell'uomo delle

leggi della natura, del mondo reale? O Engels aveva torto affermandolo? (*Antidühring*, pp. 20-21, § 3, sull'apriorismo e pp. 103-104, § 11, su libertà e necessità).

8. Sa il relatore che Mach ha dichiarato di concordare con il capo della scuola immanentista, Schuppe, e gli ha addirittura dedicato il suo ultimo e principale scritto filosofico? Come spiega il relatore questa adesione di Mach alla filosofia manifestamente idealistica di Schuppe, sostenitore del *pretismo* e, in generale, reazionario palese in filosofia?

9. Perché il relatore non ha parlato della « avventura » avuta con il suo compagno di ieri (nei *Saggi*), il menscevico Iusckevic, il quale oggi ha definito Bogdanov (dopo Rakhmetov) *idealista*? Sa il relatore che Petzoldt nel suo ultimo libro ha annoverato *fra gli idealisti* tutta una serie di discepoli di Mach?

10. Conferma il relatore il fatto che il machismo non ha nulla in comune con il bolscevismo? che Lenin ha protestato piú volte contro di esso[5]? che i menscevichi Iusckevic e Valentinov sono degli empiriocriticisti « puri »?

MATERIALISMO ED EMPIRIOCRITICISMO

Note critiche su una filosofia reazionaria

Scritto nel secondo semestre del 1908

Pubblicato nel 1909,
edizioni « *Zveno* ».

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE

Parecchi scrittori che vorrebbero essere marxisti hanno iniziato quest'anno, da noi, una vera e propria campagna contro la filosofia del marxismo. In meno di sei mesi sono venuti alla luce quattro volumi dedicati, in principal modo e quasi interamente, ad attacchi contro il materialismo dialettico. Si tratta anzitutto dei *Saggi intorno alla* [? si sarebbe dovuto dire: contro la] *filosofia del marxismo*, Pietroburgo, 1908, che sono una raccolta di articoli di Bazarov, Bogdanov, Lunaciarski, Berman, Helfond, Iusckevic, Suvorov; poi dei libri: Iusckevic, *Materialismo e realismo critico*; Berman, *La dialettica alla luce della moderna teoria della conoscenza*; Valentinov, *Costruzioni filosofiche del marxismo*.

Tutte queste persone non possono ignorare che Marx ed Engels, decine di volte, hanno chiamato le loro concezioni filosofiche materialismo dialettico. E tutte queste persone, unite — nonostante le nette differenze delle loro opinioni politiche — dall'ostilità contro il materialismo dialettico, pretendono ancora di essere marxisti in filosofia! La dialettica di Engels è « mistica », dice Berman. Le concezioni di Engels sono « invecchiate », lancia Bazarov di sfuggita, come se fosse cosa ovvia; il materialismo risulta confutato dai nostri intrepidi guerrieri che si richiamano fieramente alla « teoria contemporanea della conoscenza », alla « filosofia moderna » (o al « positivismo moderno »), alla « filosofia delle scienze naturali contemporanea » o anche alla « filosofia delle scienze naturali del secolo XX ». Appoggiandosi a tutte queste dottrine sedicenti moderne i nostri distruttori del materialismo dialettico si spingono intrepi-

damente sino al fideismo * aperto (come si vede nel modo piú chiaro in Lunaciarski, ma tutt'altro che in lui solo!), ma ogni loro ardimento, ogni rispetto per le proprie opinioni cade di colpo allorché passano a definire in modo esplicito il loro atteggiamento verso Marx ed Engels. Nei fatti: abbandono completo del materialismo dialettico, cioè del marxismo. A parole: infiniti sotterfugi, tentativi di eludere l'essenza della questione, di mascherare la loro ritirata, di mettere, al posto del materialismo in generale, un qualunque materialista; rifiuto categorico di esaminare direttamente le innumerevoli affermazioni materialistiche di Marx ed Engels. È, secondo la giusta espressione di un marxista, una vera e propria « rivolta in ginocchio ». È revisionismo filosofico tipico, poiché soltanto i revisionisti si sono guadagnati una cosí triste fama con il loro abbandono delle concezioni fondamentali del marxismo e con la paura o l'incapacità di « regolare i conti » in modo aperto, diretto, risoluto e chiaro con le concezioni abbandonate. Quando a qualche ortodosso è accaduto di pronunciarsi contro alcune concezioni invecchiate di Marx (per esempio Mehring contro alcune tesi storiche), ciò è stato sempre fatto in modo cosí preciso e circostanziato che nessuno ha mai trovato in tali scritti nulla di ambiguo.

Del resto, nei *Saggi « intorno » alla filosofia del marxismo* c'è una frase che ha l'aspetto della verità. È una frase di Lunaciarski: « Forse noi — [cioè, evidentemente, tutti i collaboratori dei *Saggi*] — ci sbagliamo, ma cerchiamo » (p. 161). Che la prima metà della frase contenga una verità assoluta e la seconda una verità relativa, è ciò che mi sforzerò di dimostrare, nel modo piú circostanziato, nel libro che sottopongo all'attenzione del lettore. Per il momento osservo soltanto che se i nostri filosofi non avessero parlato a nome del marxismo, ma a nome di alcuni « ricercatori » marxisti, avrebbero dimostrato maggior rispetto per sé e per il marxismo.

Quanto a me, sono anch'io in filosofia uno che « cerca ». E precisamente: nelle presenti note mi sono posto il compito di cercare come si sono smarriti coloro che presentano in veste di marxismo qualche cosa di incredibilmente confuso, intricato e reazionario.

Settembre 1908 — L'Autore

* Fideismo: dottrina che sostituisce la fede alla conoscenza o, in generale, che attribuisce una notevole importanza alla fede.

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

Questa edizione, salvo alcune correzioni nel testo, non differisce dalla precedente. Spero che, indipendentemente dalla polemica con i « machisti » russi, essa non sarà inutile, quale sussidio alla conoscenza della filosofia del marxismo, del materialismo dialettico, come anche delle conclusioni filosofiche tratte dalle piú recenti scoperte delle scienze naturali. L'articolo del compagno V. I. Nievski, posto in appendice[7], fornisce i chiarimenti indispensabili sugli ultimi scritti di A. A. Bogdanov, dei quali non mi è stato possibile prendere conoscenza. Il compagno V. I. Nievski, che non lavora soltanto in generale come propagandista, ma che si occupa in particolare della scuola di partito, ha avuto tutta la possibilità di convincersi che A. A. Bogdanov diffonde, in veste di « cultura proletaria », concezioni borghesi e reazionarie.

2 settembre 1920

N. LENIN

IN LUOGO D'INTRODUZIONE

Come alcuni « marxisti » confutavano il materialismo nel 1908 e come lo confutavano alcuni idealisti nel 1710

Chi ha qualche dimestichezza con la letteratura filosofica deve sapere che è difficile trovare anche un solo professore di filosofia (o di teologia) contemporaneo, il quale non si preoccupi, direttamente o indirettamente, di confutare il materialismo. Centinaia e migliaia di volte si è proclamato confutato il materialismo e si continua tuttora a confutarlo per la centunesima, per la millesima ed una volta. Tutti i nostri revisionisti sono impegnati a confutare il materialismo, pur fingendo tuttavia di confutare soltanto il materialista Plekhanov — e non il materialista Engels, né il materialista Feuerbach, né le concezioni materialistiche di J. Dietzgen — e, inoltre, di confutare il materialismo dal punto di vista del positivismo « moderno » e « contemporaneo », delle scienze naturali, e cosí via. Senza ricorrere alle citazioni, che chi vuole può trovare a centinaia nei libri summenzionati, ricorderò gli argomenti coi quali Bazarov, Bogdanov, Iusckevic, Valentinov, Cernov * e altri machisti sconfiggono il materialismo. Il termine « machisti » che è il piú breve e il piú semplice e che, inoltre, ha già acquistato diritto di cittadinanza nella letteratura russa, io l'impiegherò sempre nello stesso senso del termine « empiriocriticisti ». Che Ernst Mach sia oggi il piú popolare rappresentante dell'empiriocriticismo è cosa da tutti ammessa nella letteratura filosofica **, e le deviazioni di Bogdanov e di Iusckevic dal machi-

* V. Cernov: *Filosofskie i sozeologhiceskie etiudi*, Mosca, 1907. L'autore è un ardente seguace di Avenarius e un avversario del materialismo dialettico, quanto Bazarov e soci.

** Cfr. Dr. Richard Hönigswald: *Ueber die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge*, Berlino, 1904, p. 26.

smo « puro », come mostreremo in seguito, hanno un'importanza del tutto secondaria.

I materialisti, ci si dice, ammettono qualcosa di impensabile e di inconoscibile, la « cosa in sé », la materia « fuori dell'esperienza », fuori della nostra conoscenza. Essi cadono nel misticismo vero e proprio ammettendo l'esistenza di qualche cosa che sta al di là, oltre i limiti dell'« esperienza » e della conoscenza. I materialisti affermano, dicendo che la materia, agendo sugli organi dei nostri sensi, produce sensazioni, prendono come base l'« ignoto », il nulla, poiché — si dice — loro stessi affermano che l'unica fonte della conoscenza sono i nostri sensi. I materialisti cadono nel « kantismo » (è il caso di Plekhanov che ammette l'esistenza delle « cose in sé », cioè di cose che esistono fuori della nostra coscienza), « duplicano » il mondo, predicano il « dualismo », poiché per loro oltre ai fenomeni c'è ancora la « cosa in sé », oltre i dati immediati dei sensi ancora qualche cosa d'altro, qualche feticcio, un « idolo », un assoluto, una fonte di « metafisica », un doppione della religione (« la santa materia », come dice Bazarov).

Tali sono gli argomenti dei machisti contro il materialismo, argomenti che gli scrittori summenzionati ripetono e citano in vari modi.

Per controllare se questi argomenti siano nuovi e se siano realmente diretti soltanto contro un materialista russo « caduto nel kantismo », daremo citazioni particolareggiate delle opere di un vecchio idealista, di George Berkeley. Questo riferimento storico è tanto piú necessario nell'introduzione alle nostre note, in quanto dovremo in seguito richiamarci piú di una volta a Berkeley e alla sua tendenza filosofica, giacché i machisti dànno un'idea inesatta sia dell'atteggiamento di Mach verso Berkeley che dell'essenza dell'indirizzo filosofico di quest'ultimo.

L'opera del vescovo George Berkeley, venuta alla luce nel 1710 col titolo: *Trattato dei princípi della conoscenza umana* * incomincia col seguente ragionamento: « È evidente, per ognuno che esamini gli *oggetti* dell'umana conoscenza, ch'essi sono o idee [*ideas*] realmente impresse nei sensi, o idee acquisite mediante l'osservazione delle passioni e delle operazioni della mente; o, infine, idee formate con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione... Mediante la vista

* George Berkeley: *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, vol. I delle *Opere*, edite da A. C. Fraser, Oxford, 1871.

ho le idee della luce e dei colori con le loro diverse gradazioni e variazioni. Mediante il tatto, percepisco il duro e il molle, il caldo e il freddo, il moto e la resistenza... L'odorato mi fornisce gli odori; il palato, i gusti; e l'udito, i suoni... E quando si osserva che diverse di queste idee si accompagnano l'una con l'altra, allora esse vengono contrassegnate con un sol nome e sono considerate come una sola cosa. Cosí, per esempio, essendo stato osservato che un certo colore, gusto, odore, figura e consistenza, vanno sempre insieme [*to go together*], tutte queste idee sono considerate come una cosa distinta, espressa con il nome *mela*; altre collezioni di idee [*collections of ideas*] costituiscono una pietra, un albero, un libro e simili cose sensibili... » (§ 1).

Tale è il contenuto del primo paragrafo dell'opera di Berkeley. Dobbiamo ricordare che egli mette a base della sua filosofia « il duro, il molle, il caldo, il freddo, i colori, il gusto, gli odori », ecc. Per Berkeley, le cose sono « collezioni di idee », e con quest'ultima espressione, egli intende, appunto, qualità o sensazioni come quelle che abbiamo elencato e non idee astratte.

In seguito, Berkeley dice che, oltre tali « idee od oggetti di conoscenza », esiste qualcosa che li percepisce, « mente, spirito, anima o *io* » (§ 2). È ovvio — conclude il filosofo — che le « idee » non possono esistere fuori dell'intelletto che le percepisce. Per convincersene, basta riflettere sul significato della parola « esistere ». « Io dico che esiste la tavola su cui scrivo, vale a dire la vedo e la sento; e se io fossi fuori del mio studio direi che essa esiste, intendendo con ciò che se io fossi nel mio studio la potrei percepire... ». Cosí parla Berkeley nel § 3 della sua opera, e inizia senz'altro la polemica contro coloro che egli chiama materialisti (§§ 18, 19, ecc.). Non riesco a capire — egli dice — come si possa parlare dell'esistenza assoluta delle cose indipendentemente dal fatto che qualcuno le percepisca. Esistere vuol dire essere percepito (*their*, cioè delle cose, *esse is percipi* — § 3 — è una massima di Berkeley abitualmente citata nei manuali di storia della filosofia). « È invero una opinione stranamente dominante fra gli uomini che le cose, le montagne, i fiumi e, in una parola, tutti gli oggetti sensibili, abbiano un'esistenza naturale o reale distinta dal loro esser percepiti dall'intelletto » (§ 4). Quest'opinione — dice Berkeley — « è una contraddizione evidente ». « Poiché, che cosa sono gli oggetti prima ricordati se non le cose che noi percepiamo coi

sensi? e che cosa percepiamo noi oltre le nostre idee o sensazioni [*ideas or sensations*]? e non è semplicemente assurdo credere che qualcuna di queste, o qualche loro combinazione, possa esistere senza essere percepita? » (§ 4).

All'espressione: collezione d'idee, Berkeley sostituisce qui l'altra, per lui equivalente: «*combinazione di sensazioni*» e accusa i materialisti di seguire l'« assurda » tendenza ad andare ancora oltre, a ricercare una qualche fonte di questo complesso... scusate, di questa combinazione di sensazioni. Nel § 5, i materialisti sono accusati di avere un debole per le astrazioni, giacché, secondo Berkeley, separare la sensazione dall'oggetto è una pura astrazione. « In realtà — egli dice alla fine del § 5, omesso nella seconda edizione — l'oggetto e la sensazione sono la stessa cosa [*are the same thing*] e non si può perciò *separare l'una dall'altra* ». « Ma dite voi — scrive Berkeley — benché le idee stesse non esistano fuor della mente, ci possono tuttavia essere cose simili ad esse, di cui siano le copie o le immagini [*resemblances*], le quali esistano fuori della mente in una sostanza non pensante. Io rispondo che un'idea non può essere simile che a un'idea; un colore o una figura non possono essere simili a nient'altro che a un altro colore o figura... Io chiedo: sono percepibili o no questi supposti originali, o cose esterne, di cui le nostre idee sono le copie o le rappresentazioni? Se lo sono, allora sono idee e abbiamo ragione noi; ma, se dite che non lo sono, io domando a chiunque se c'è senso di asserire che un colore è simile a qualcosa che è invisibile; che il duro o il molle è simile a qualcosa d'intangibile, e cosí via di seguito » (§ 8).

Gli « argomenti » di Bazarov contro Plekhanov sul problema della possibilità dell'esistenza di oggetti fuori di noi, fuori della loro azione su di noi, non differiscono per nulla, come il lettore vede, dagli argomenti di Berkeley contro i materialisti che egli non nomina. Berkeley considera l'idea dell'esistenza « della materia o della sostanza corporea » (§ 9) come una tale « contraddizione », un tale « assurdo » che non vale proprio la pena di perder tempo a confutarla. « Ma — egli dice — giacché il principio [*tenet*] dell'esistenza della Materia sembra cosí profondamente radicato nella mente dei filosofi e porta con sé tante malaugurate conseguenze, preferisco esser giudicato prolisso e tedioso piuttosto che omettere qualsiasi cosa che possa

condurre alla completa scoperta ed estirpazione di questo pregiudizio» (§ 9)[8].

Vedremo ora a quali malaugurate conseguenze allude Berkeley. Finiamo prima con i suoi argomenti teorici contro i materialisti. Negando l'esistenza « assoluta » degli oggetti, vale a dire l'esistenza delle cose fuori della conoscenza umana, Berkeley espone direttamente le idee dei suoi avversari come se essi ammettessero la « cosa in sé ». Nel § 24, Berkeley sottolinea che l'opinione da lui confutata ammette « *l'esistenza assoluta di oggetti sensibili in se stessi* [*objects in themselves*] *o fuori della mente* » (p. 37 dell'edizione citata). Le due correnti fondamentali della filosofia sono qui tracciate con la nettezza la chiarezza e la franchezza che distinguono i filosofi classici dai moderni fabbricanti di « nuovi » sistemi. Il materialismo è l'ammissione degli « oggetti in sé », ossia fuori dell'intelletto; le idee e le sensazioni sono copie o riflessi di questi oggetti. Secondo la dottrina opposta (idealismo) gli oggetti non esistono « fuori dell'intelletto », gli oggetti sono « combinazioni di sensazioni ».

Queste cose sono state scritte nel 1710, quattordici anni prima della nascita di Emanuele Kant. E i nostri machisti — sulla base di una filosofia sedicente « moderna » — hanno scoperto che l'ammissione della « cosa in sé » è il risultato della contaminazione o della perversione del materialismo ad opera del kantismo. Le « nuove » scoperte dei machisti sono il risultato della loro sconcertante ignoranza della storia delle correnti filosofiche fondamentali.

L'altra loro idea « nuova » consiste in questo: che i concetti di « materia » o « sostanza » sono resti di vecchie concezioni non critiche; Mach e Avenarius, vedete un po', hanno fatto progredire il pensiero filosofico, hanno approfondito l'analisi e hanno eliminato questi « assoluti », queste « sostanze immutabili », ecc. Prendete Berkeley per controllare simili affermazioni risalendo alla fonte e vedrete che esse si riducono a presuntuose finzioni. Berkeley afferma nel modo piú netto che la materia è una « *non-entity* » (non entità, § 68), che la materia è *nulla* (§ 80). « Voi potete, se vi piacerà — dice Berkeley ironicamente ai materialisti — usare la parola "materia" nello stesso senso in cui gli altri uomini usano "nulla" » (p. 65 dell'edizione citata). Prima dunque si pensò — dice Berkeley — che i colori, gli odori, ecc., « esistessero realmente ». Poi si rinunciò a questa credenza e si riconobbe che essi esistono soltanto in dipendenza delle

nostre sensazioni. Ma questa eliminazione dei vecchi concetti sbagliati non è stata spinta fino in fondo: è rimasto il concetto di « sostanza » (§ 73) e questo « pregiudizio » (p. 62) è stato definitivamente smascherato dal vescovo Berkeley nel 1710! Nel 1908, da noi, si trovano ancora dei tipi ameni i quali credono seriamente ad Avenarius, Petzoldt, Mach e soci quando questi dicono che soltanto il « moderno positivismo » e le « moderne scienze naturali » sono riusciti a eliminare questi concetti « metafisici ».

Questi stessi tipi ameni (compreso Bogdanov) assicurano il lettore che appunto la nuova filosofia ha messo in chiaro l'errore della « duplicazione del mondo » nella dottrina dei materialisti, perpetuamente confutati, i quali parlano di un certo « riflesso » nella coscienza umana delle cose esistenti fuori di essa. A proposito di questa « duplicazione », gli autori summenzionati hanno scritto un'infinità di parole commoventi. Ma — sia ignoranza o dimenticanza — hanno trascurato di aggiungere che queste nuove scoperte erano già state fatte nel 1710.

« La nostra conoscenza di queste [cioè delle idee o cose] — scrive Berkeley — è stata molto oscura e confusa, e siamo stati indotti in errori molto pericolosi supponendo una doppia [*twofold*] esistenza degli oggetti sensibili, l'una *intelligibile* o nella mente, l'altra *reale* o fuori della mente » (cioè, fuori della coscienza) (§ 86). Berkeley se la ride di quest'opinione « assurda » che ammette la possibilità di pensare l'impensabile! L'origine di quest'« assurdo » è naturalmente la distinzione delle « cose » e delle « idee » (§ 87), l'« ammissione degli oggetti esterni ». La stessa fonte genera, come ha scoperto Berkeley nel 1710 e come Bogdanov ha di nuovo scoperto nel 1908, la fede nei feticci e negli idoli. « L'esistenza della Materia, o dei corpi non percepiti — dice Berkeley — è stata non solo il principale punto d'appoggio degli atei e dei fatalisti, ma dallo stesso principio dipende parimenti l'idolatria in tutte le sue diverse forme » (§ 94).

Ed eccoci giunti a quelle deduzioni « malaugurate » tratte dall'« assurda » dottrina dell'esistenza del mondo esterno, che hanno obbligato il vescovo Berkeley non soltanto a confutare teoricamente questa dottrina, ma anche a perseguitarne ardentemente i seguaci come dei nemici. « ... Sulle stesse fondamenta [della dottrina della materia o sostanza corporea] — egli dice — sono stati innalzati tutti gli empi sistemi dell'ateismo e dell'irreligione. Quanto amica sia sta-

ta la *sostanza materiale* agli atei di tutti i tempi è inutile dire. Tutti i loro mostruosi sistemi dipendono cosí visibilmente e necessariamente da essa che, se si toglie questa pietra angolare, l'intero edificio deve crollare al suolo, in modo che piú non val la pena di rivolgere una particolare considerazione alle assurdità di tutte le sciagurate sette di atei » (§ 92, p. 71 dell'edizione citata).

« La materia, una volta bandita dalla natura, trascina con sé tante nozioni scettiche ed empie e un numero cosí incredibile di dispute e questioni imbarazzanti [il principio dell'« economia del pensiero » scoperto da Mach dopo il 1870!, « la filosofia come pensiero del mondo secondo il principio del minor consumo di forza »: Avenarius nel 1876!], le quali son state come tante spine nei fianchi dei teologi e dei filosofi, e hanno prodotto tanto lavoro sterile per l'umanità che, se gli argomenti che noi abbiamo portato contro di essa non sono riconosciuti adeguati alla dimostrazione (come evidentemente sembrano a me), son certo che tutti gli amici del sapere, della pace e della religione hanno ragione di desiderare che lo siano » (§ 96).

Ragionava a cuore aperto, ragionava ingenuamente, il vescovo Berkeley! Ai nostri giorni, le stesse idee sull'eliminazione « economica » della « materia » dalla filosofia sono rivestite di una forma molto piú astuta, e complicata da una terminologia « nuova », affinché gli ingenui le considerino come una filosofia « moderna »!

Ma Berkeley non soltanto parlava con franchezza degli orientamenti della sua filosofia, ma si sforzava anche di coprirne la nudità idealistica, di dipingerla libera da ogni assurdità e accettabile al « buon senso ». Con la nostra filosofia — egli diceva difendendosi istintivamente dall'accusa di ciò che oggi si chiamerebbe idealismo soggettivo e solipsismo — « non ci vien tolta nessuna cosa che sia nella natura » (§ 34). La natura rimane, e rimane anche la differenza tra le cose reali e le chimere, soltanto « ambedue esistono egualmente nella mente ». « Io non contesto l'esistenza di qualsiasi cosa che possiamo apprendere mediante i sensi o mediante la riflessione. Che le cose che io vedo con gli occhi e tocco con le mani esistano, esistano realmente, non lo metto minimamente in dubbio. La sola cosa di cui neghiamo l'esistenza è quella che i *filosofi* [il corsivo è di Berkeley] chiamano Materia o sostanza corporea. E facendo ciò, non si fa danno al resto dell'umanità, che, oso dire, non ne sentirà mai la mancanza...

L'ateo, invero, avrà bisogno del colore di un vuoto nome per sostenere la sua empietà... ».

Questo pensiero è espresso in modo ancora piú chiaro nel § 37, dove Berkeley risponde all'accusa secondo la quale la sua filosofia distrugge la sostanza corporea: « ... Se la parola *sostanza* è presa nel senso volgare [*vulgar*], come una *combinazione* di qualità sensibili, quali estensione, solidità, peso e simili — noi non possiamo esser accusati di eliminarla; ma se è presa in un senso filosofico — come sostegno di accidenti o qualità fuori della mente — allora veramente riconosco che l'eliminiamo, se pure si può parlare di eliminare ciò che non è mai esistito, neppure nell'immaginazione ».

Il filosofo inglese Fraser, idealista e seguace del berkeleismo, il quale ha pubblicato e annotato le opere di Berkeley, non senza ragione chiama la dottrina di Berkeley un « realismo naturale » (p. X dell'edizione citata). Questa curiosa terminologia deve assolutamente essere segnalata perché esprime effettivamente l'intenzione che Berkeley aveva di farsi passare per realista. Molte volte, nel corso della nostra esposizione, incontreremo « moderni » « positivisti » che, in altra forma, con altro rivestimento verbale, ripeteranno la stessa manovra e la stessa falsificazione. Berkeley non nega l'esistenza delle cose reali. Berkeley non rompe con l'opinione dell'intero genere umano. Berkeley nega « soltanto » la dottrina dei filosofi, ossia la teoria della conoscenza che mette seriamente e risolutamente a base di tutti i suoi ragionamenti il riconoscimento del mondo esterno e il riflesso di questo mondo nella coscienza degli uomini. Berkeley non nega le scienze naturali che furono sempre e sono (il piú delle volte inconsciamente) fondate su questa teoria, sulla teoria materialistica della conoscenza: « Noi possiamo, dall'esperienza che abbiamo avuto [Berkeley: *Filosofia dell'« esperienza pura »*] * del corso e della successione delle idee nella nostra mente — leggiamo nel § 59 — ... trarre giuste conclusioni su quel che proveremmo [o vedremmo] se fossimo posti in circostanze molto diverse da quelle in cui ci troviamo attualmente. In ciò consiste la conoscenza della natura, la quale [notate!] può conservare il suo ufficio e la sua certezza conformemente a ciò che è stato detto prima ».

* Fraser, nella sua prefazione, insiste sul fatto che Berkeley, come Locke, « si richiama unicamente all'esperienza » (p. 117).

Consideriamo il mondo esterno, la natura, come « una combinazione di sensazioni » suscitate nel nostro intelletto dalla divinità. Ammettete questo, rinunciate a cercare fuori della coscienza, fuori dell'uomo, le « basi » di queste sensazioni, ed io, nei limiti della mia teoria idealistica della conoscenza, riconoscerò *tutta* la scienza naturale, tutta l'importanza, tutta la certezza delle sue deduzioni. Ho bisogno precisamente di questi limiti e soltanto di essi per giustificare le mie illazioni in favore « della pace e della religione ». Questo è il pensiero di Berkeley. In seguito, quando esamineremo l'atteggiamento dei machisti verso le scienze naturali, incontreremo questo pensiero che esprime bene l'essenza della filosofia idealistica e il suo significato sociale.

Notiamo fin d'ora un'altra recentissima scoperta, che il positivista moderno e realista critico del secolo XX, P. Iusckevic, ha preso in prestito dal vescovo Berkeley. Questa scoperta è « l'empiriosimbolismo ». La « teoria preferita » di Berkeley — dice A. Fraser — è la teoria del « simbolismo naturale universale » (p. 190 dell'edizione citata), o del « simbolismo naturale » (*natural simbolism*). Se queste parole non si trovassero in un'edizione venuta alla luce nel 1871, il filosofo fideista inglese Fraser potrebbe esser sospettato di plagiare il matematico e fisico Poincaré, nostro contemporaneo, e il « marxista » russo Iusckevic!

La teoria di Berkeley che suscitò l'entusiasmo di Fraser è esposta dal vescovo nei termini seguenti:

« La connessione delle idee [non dimenticate che, per Berkeley, le idee e le cose fanno tutt'uno] non implica il rapporto *di causa e di effetto*, ma solo quello di contrassegno o *segno* con la cosa *significata* » (§ 65). « È, quindi, evidente che quelle cose che dal punto di vista della nozione di una causa [*under the notion of a cause*] che coopera o concorre alla produzione degli effetti, sono del tutto inesplicabili e ci conducono a grandi assurdità, possono essere spiegate in modo molto naturale... quando siano considerate soltanto come contrassegni o segni per la nostra informazione » (§ 66). Beninteso, secondo Berkeley e Fraser, chi ci informa per mezzo di questi « empiriosimboli » non è altri che la divinità. Nella teoria di Berkeley, l'importanza gnoseologica del *simbolismo* consiste nel fatto che esso deve sostituire la « dottrina » che « pretende di spiegare le cose per mezzo di cause corporee » (§ 66).

Eccoci di fronte a due tendenze filosofiche nella questione della causalità. L'una « pretende di spiegare le cose per mezzo di cause corporee » ed è manifestamente legata all'« assurda » « dottrina della materia » confutata dal vescovo Berkeley. L'altra riduce « la nozione di causalità » alla nozione di « contrassegno o segno » da servire alla « nostra informazione » (per tramite di Dio). Ritroveremo queste due tendenze, adattate alla moda del secolo XX, quando analizzeremo l'atteggiamento del machismo e quello del materialismo dialettico verso tale questione.

Inoltre, a proposito della questione della realtà, bisogna ancora osservare che Berkeley, rifiutando di riconoscere l'esistenza delle cose fuori della coscienza, si sforza di trovare un criterio di distinzione tra il reale e il fittizio. Nel § 36 egli dice che le « idee », che l'intelletto umano evoca a suo talento, « son deboli, fiacche e instabili rispetto ad altre che si percepiscono coi sensi, le quali, essendo impresse su di essi secondo certe regole o leggi della natura, sono la prova evidente dell'azione di una Mente piú potente e piú saggia dell'intelletto umano. Si è detto che queste ultime hanno in loro *piú realtà* delle prime; con ciò si intende dire che sono piú forti, piú ordinate e distinte e che non sono finzioni della mente che le percepisce »... Altrove (§ 84), Berkeley tenta di connettere il concetto del reale alla percezione simultanea di sensazioni identiche da parte di molte persone. Come risolvere, per esempio, la questione: è reale una trasformazione di acqua in vino, di cui, poniamo, vien data notizia? « Se tutti quelli che erano presenti a tavola poterono vedere, odorare, gustare e bere il vino, e provarne gli effetti, per me non esiste alcun dubbio sulla sua realtà ». E Fraser spiega: « La coscienza simultanea delle stesse idee *sensibili*, da parte di diverse persone, a differenza della coscienza puramente individuale o personale di oggetti ed emozioni *immaginati*, viene considerata qui come una prova della *realtà* delle idee della prima specie ».

Ne risulta che non si può ritenere che l'idealismo soggettivo di Berkeley ignori la differenza che esiste tra la percezione individuale e la percezione collettiva. Al contrario, su questa differenza egli tenta di erigere il criterio della realtà. Deducendo le « idee » dall'azione della divinità sull'intelletto umano, Berkeley si avvicina in questo modo all'idealismo obiettivo: il mondo non si presenta come una mia rappresentazione, ma come l'effetto di una causa spirituale su-

prema, creatrice sia delle « leggi della natura », che delle leggi della distinzione tra idee « piú reali » e idee meno reali, ecc.

In un'altra sua opera intitolata *Tre dialoghi fra Hylas e Philonous* (1713), dove Berkeley si sforza di esporre le sue concezioni in forma particolarmente popolare, egli illustra la differenza che esiste tra la sua dottrina e la dottrina materialistica nel modo seguente: « ... Come voi [i materialisti] affermo che, poiché riceviamo le idee dal di fuori, dobbiamo ammettere che al di fuori (di noi) ci sono delle Forze in un Essere distinto da noi stessi... Ma noi dissentiamo sulla specie di questo essere potente. Io affermo che è Spirito, voi Materia, o una non so quale (e, posso aggiungere, non sapete quale) terza natura » (p. 335 dell'edizione citata).

Fraser commenta: « Questo è il nodo di tutta la questione. Secondo i materialisti, i fenomeni sensibili sono dovuti a una *sostanza materiale* o una qualche ignota " terza natura "; secondo Berkeley sono dovuti a una volontà razionale; secondo Hume e i positivisti, la loro origine è assolutamente sconosciuta e, come fatti, noi possiamo soltanto generalizzarli per induzione, in base alla consuetudine ».

Il berkeleiano inglese Fraser si avvicina qui, dal suo punto di vista conseguentemente idealistico, a quelle stesse « linee » fondamentali della filosofia che sono caratterizzate con tanta chiarezza dal materialista Engels. Nella sua opera *Ludwig Feuerbach*, Engels divide i filosofi in « due grandi campi »: materialisti e idealisti. Engels — che considera le teorie di queste due correnti in forme molto piú sviluppate, piú varie e piú ricche di contenuto, di quelle esaminate da Fraser — scorge la differenza fondamentale tra l'una e l'altra nel fatto che per i materialisti la natura ha la priorità sullo spirito e per gli idealisti viceversa. Fra gli uni e gli altri, Engels pone i seguaci di Hume e di Kant, che egli chiama *agnostici*, in quanto essi negano la possibilità di conoscere il mondo, o almeno di conoscerlo completamente. Nel suo *Ludwig Feuerbach* Engels impiega questo termine soltanto per i seguaci di Hume (quelli che Fraser chiama « positivisti » e che amano essi stessi chiamarsi tali); ma nell'articolo *Sul materialismo storico*, Engels tratta direttamente della concezione « agnostica neo-kantiana » e considera il neo-kantismo come una varietà dell'agnosticismo *.

* F. Engels: *Ueber den historischen Materialismus*, in *Neue Zeit*, Anno XI, vol. I, (1892-1893), n. 1, p. 18. La traduzione dall'inglese è dello stesso Engels. La

Non possiamo soffermarci qui su questo ragionamento perfettamente giusto e profondo di Engels (ragionamento che i machisti hanno la sfrontatezza di ignorare). Di ciò si parlerà piú avanti in modo particolareggiato. Per ora ci limitiamo a segnalare questa terminologia marxista e questa coincidenza degli estremi: le concezioni del materialista conseguente e dell'idealista conseguente sulle principali correnti della filosofia. Per illustrare queste tendenze (sulle quali dovremo costantemente ritornare nel corso dell'esposizione), osserviamo brevemente le concezioni dei maggiori filosofi del secolo XVIII che seguirono una via diversa da quella di Berkeley.

Ecco i ragionamenti di Hume, nell'opera *Ricerca sull'intelletto umano*, nel capitolo sulla filosofia scettica (cap. XII): « Appare evidente che gli uomini sono spinti, da un istinto naturale o prevenzione naturale, a credere nei loro sensi; e che, senza alcun ragionamento, o persino prima dell'uso della ragione, noi consideriamo sempre un universo esterno [*external universe*], che non dipende dalla nostra percezione, ma che esisterebbe anche se noi ed ogni creatura sensibile fossimo assenti o annientati. Anche gli animali sono guidati da un'opinione simile e conservano questa fede negli oggetti esterni in tutti i loro pensieri, disegni e azioni... Ma questa universale e originaria credenza di tutti gli uomini è presto distrutta dalla piú tenue [*slightest*] filosofia, la quale c'insegna che soltanto un'immagine o percezione può essere presente alla mente, e che i sensi sono soltanto i canali [*inlets*] attraverso i quali queste immagini sono trasportate, senza poter produrre alcun rapporto [*intercourse*] immediato fra la mente e l'oggetto. La tavola che vediamo sembra piú piccola quando noi ce ne allontaniamo, ma la tavola reale, che esiste indipendentemente da noi, non subisce alterazioni; perciò alla mente non era presente che la sua immagine [*image*]. Questi sono gli ovvii dettati della ragione e nessun uomo che rifletta ha mai dubitato che le esistenze [*existences*], cui alludiamo dicendo " questa casa " o " quell'albero ", siano altro che percezioni della mente... Con quale argomento si può provare che le percezioni devono essere prodotte nella mente da oggetti esterni, da esse interamente differenti benché rassomiglianti (se pur ciò è possibile), e non possono invece

traduzione russa (raccolta *Materialismo storico*, Pietroburgo, 1908, p. 167), non è esatta *.

essere determinate o dall'energia della mente stessa, o dall'azione di qualche spirito invisibile e sconosciuto, o da qualche altra causa a noi ancora piú ignota?... Come potrà essere risolta questa questione? Con l'esperienza, certo, come tutte le altre questioni di simile natura. Ma qui l'esperienza tace, e non può non tacere. La mente ha sempre presente a sé soltanto delle percezioni, e non può avere alcuna esperienza della loro connessione con gli oggetti. L'ipotesi di una tale connessione è perciò senza alcun fondamento razionale. Ricorrere alla veracità dell'Essere Supremo per provare la veracità dei nostri sensi è, certo, compiere un giro vizioso... una volta posto in discussione il mondo esterno, ci riuscirebbe difficile trovare argomenti con cui provare l'esistenza di quell'Essere o di qualunque dei suoi attributi » *.

La stessa cosa dice Hume nel *Trattato della natura umana* (parte IV, sezione II: *Dello scetticismo in relazione ai sensi*). « Le nostre percezioni sono i nostri soli oggetti » (p. 281 della traduzione francese di Renouvier e Pillon, 1878). Hume chiama scetticismo il rifiuto di spiegare le sensazioni per mezzo dell'azione degli oggetti, dello spirito, ecc., il rifiuto di ricondurre le percezioni, da una parte, al mondo esterno, dall'altra, alla divinità o a uno spirito ignoto. E l'autore della prefazione alla traduzione francese di Hume, F. Pillon, che in filosofia appartiene (come vedremo in seguito) a una tendenza imparentata con quella di Mach, dice giustamente che per Hume il soggetto e l'oggetto si riducono a « gruppi di percezioni diverse », a « elementi della coscienza, impressioni, idee, ecc. » e che si deve unicamente parlare « di un raggruppamento, di una combinazione di questi elementi » **. Allo stesso modo l'humiano inglese Huxley, al quale si deve la giusta e precisa espressione di « agnosticismo », nel suo libro su Hume sottolinea che quest'ultimo, considerando le « sensazioni » come « stati primordiali e non scomponibili della coscienza », non è del tutto coerente allorquando si domanda se l'origine delle sensazioni debba essere spiegata con l'azione degli oggetti sull'uomo o con la forza creatrice dell'intelletto. « Egli [Hume] ammette il realismo e l'idealismo come due ipotesi egual-

* David Hume: *An Enquiry Concerning Human Understanding. Essays and Treatises*, vol. II, Londra, 1882, pp. 124-126.

** *Psychologie de Hume, Traité de la nature humaine*, ecc., traduz. di Ch. Renouvier e F. Pillon, Parigi, 1878, Introduzione, p. X.

mente probabili »*. Hume non va oltre le sensazioni. « I colori rosso e blu e il profumo di una rosa sono impressioni semplici... La rosa rossa ci dà una impressione complessa [*complex impression*] che può esser scomposta nelle impressioni semplici del colore rosso, del profumo di rosa, e in numerose altre » (ivi, pp. 64-65). Hume ammette sia la « posizione materialistica » che la « posizione idealistica » (p. 82): il « complesso di percezioni » può essere generato dall'« Io » fichtiano o può essere una « immagine o anche un simbolo » di qualche cosa di reale (*real something*). Cosí Huxley interpreta Hume.

Quanto ai materialisti, ecco il giudizio che il capo degli enciclopedisti, Diderot, dà di Berkeley: « Si chiamano *idealisti* i filosofi che, avendo coscienza soltanto della loro esistenza e dell'esistenza delle sensazioni che si succedono in loro, non ammettono nient'altro. Stravagante sistema che, a mio avviso, può esser nato soltanto in un cieco; sistema che, a vergogna dell'intelletto umano e della filosofia, è il piú difficile da confutare, quantunque sia il piú assurdo » **. E Diderot, quasi arrivando alle concezioni del materialismo contemporaneo (secondo le quali gli argomenti e i sillogismi, da soli, non sono sufficienti a confutare l'idealismo, poiché non sono gli argomenti teorici che occorrono qui), rileva la somiglianza esistente tra i postulati dell'idealista Berkeley e quelli del sensista Condillac. Secondo Diderot, Condillac avrebbe dovuto prefiggersi di confutare Berkeley, per evitare di trarre conclusioni tanto assurde dalla concezione che considera le sensazioni come unica fonte delle nostre conoscenze.

Diderot, nella sua *Conversazione* con D'Alembert, espone le sue concezioni filosofiche nel modo seguente: « ... Supponete che il clavicembalo abbia sensibilità e memoria e ditemi se non ripeterà da solo le arie che voi avrete eseguito sui suoi tasti. Noi siamo strumenti dotati di sensibilità e di memoria: i nostri sensi sono altrettanti tasti toccati dalla natura che ci circonda e che si toccano spesso da soli: ecco, a mio avviso, tutto ciò che avviene in un clavicembalo organizzato, come voi e come me ». D'Alembert risponde che un simile clavicembalo dovrebbe avere la facoltà di nutrirsi e di generare piccoli clavicembali. Senza dubbio, replica Diderot. Ma prendete un uovo.

* Th. Huxley: *Hume*, Londra, 1879, p. 74.

** *Oeuvres complètes de Diderot*, edit. Assézat, Parigi, 1875, vol. I, p. 304.

« È con esso che si abbattono tutte le scuole di teologia e tutti i templi della terra. Che cos'è quest'uovo? Una massa insensibile prima che il germe vi sia introdotto. E dopo che il germe vi è stato introdotto, che cos'è? Una massa insensibile, perché questo germe non è, a sua volta, che un *fluido* inerte e rudimentale. In che modo questa massa passerà a un'altra organizzazione, alla sensibilità, alla vita? Per mezzo del calore. Chi produrrà il calore? Il movimento ». L'animale uscito dall'uovo possiederà tutte le vostre emozioni, eseguirà tutte le vostre azioni. « Pretendereste voi, con Cartesio, che esso sia una pura macchina imitatrice? Ma i bambini si burlerebbero di voi e i filosofi vi risponderebbero che, se quella è una macchina, siete una macchina anche voi. Se ammettete che fra questi animali e voi esiste soltanto una differenza di organizzazione, dimostrerete di avere buon senso e ragionevolezza e avrete ragione, ma si concluderà contro di voi che da una materia inerte, organizzata in un certo modo, impregnata di una altra materia inerte, di calore e di movimento, si ottiene sensibilità, vita, memoria, coscienza, passioni e il pensiero ». Una delle due, — continua Diderot: — o ammettere che nell'uovo esiste un « elemento nascosto » introdottosi in esso non si sa come in un determinato stadio del suo sviluppo, elemento del quale si ignora se occupa dello spazio, se è materiale o appositamente creato — ma ciò non s'accorda col buon senso e conduce a contraddizioni e all'assurdo —; oppure si deve fare « una semplice ipotesi che spiega tutto, cioè che la sensibilità è una proprietà generale della materia o un prodotto della sua organizzazione ». All'obiezione di D'Alembert che questa supposizione ammette una qualità la quale, in sostanza, non è compatibile con la materia, Diderot risponde:

« Come fate a sapere che la sensibilità è essenzialmente incompatibile con la materia, se non conoscete l'essenza di checchessia, né della materia, né della sensibilità? Conoscete forse meglio la natura del movimento, la sua esistenza in un corpo, la sua trasmissione da un corpo all'altro? ». *D'Alembert*: « Anche senza conoscere la natura della sensibilità, né quella della materia, vedo che la sensibilità è una qualità semplice, una, indivisibile e incompatibile con un soggetto o sostrato (*suppôt*) divisibile ». *Diderot*: « Guazzabuglio metafisico-teologico! Come? Non vedete forse che tutte le qualità, tutte le forme sensibili di cui la materia è rivestita, sono per loro essenza indivisibili? Non vi può essere un piú o un meno d'impenetrabilità.

Può esistere la metà di un corpo rotondo, ma non può esistere la metà della rotondità »... « Siate fisico e riconoscete la produzione di un effetto quando lo vedete prodotto, anche se non potete spiegare il nesso tra causa ed effetto. Siate logico e non sostituite a una causa che esiste e che spiega tutto, un'altra causa che non è concepibile, il cui nesso con l'effetto è ancor meno concepibile e che genera un numero infinito di difficoltà e non ne risolve nessuna ». *D'Alembert*: « Ma se mi allontano da questa causa? ». *Diderot*: « Vi è una sola sostanza nell'universo, nell'uomo, nell'animale. Un organetto è di legno, l'uomo è di carne. Il canarino è di carne, il musicista è di carne diversamente organizzata; l'uno e l'altro hanno la stessa origine, la stessa formazione, le stesse funzioni, lo stesso fine ».

D'Alembert: « E come si stabilisce la corrispondenza dei suoni fra i vostri due clavicembali? »

Diderot: « ...Lo strumento sensibile, o l'animale, ha sperimentato che emettendo questo o quel suono, si produceva un dato effetto fuori di lui, che altri strumenti sensibili simili a lui, o altri animali, si avvicinavano, si allontanavano, chiedevano, offrivano, ferivano, accarezzavano, e tutti questi effetti, nella sua memoria e in quella degli altri, si sono legati alla formazione di quei suoni; e notate che nei rapporti fra gli uomini non vi sono che dei rumori e delle azioni. E per dare al mio sistema tutta la sua forza, notate anche che esso è soggetto alla stessa difficoltà insormontabile prospettata da Berkeley per negare l'esistenza dei corpi. In un momento di delirio il clavicembalo sensibile ha creduto di essere l'unico clavicembalo esistente al mondo e che tutta l'armonia dell'universo si producesse in lui » *.

Queste pagine furono scritte nel 1769. E con esse terminiamo il nostro breve riferimento storico. Con questo « clavicembalo delirante » e con l'armonia dell'universo che ha origine nell'uomo avremo a che fare piú d'una volta nel corso del nostro esame del « moderno positivismo ».

Per ora ci limitiamo a questa conclusione: i « moderni » machisti non hanno portato contro i materialisti nessun argomento — letteralmente nessuno — che non si trovi anche nelle opere del vescovo Berkeley.

* Op. cit., vol. II, pp. 114-118.

Notiamo, come curiosità, che uno di questi machisti, Valentinov, sentendo confusamente la falsità della sua posizione, si è sforzato di « cancellare le tracce » della sua parentela con Berkeley e l'ha fatto in un modo abbastanza buffo. A pagina 150 del suo libro leggiamo: « Quando, a proposito di Mach, si richiama Berkeley, noi domandiamo: di quale Berkeley si tratta? Del Berkeley che per tradizione viene considerato come solipsista, o del Berkeley che sostiene la presenza e la provvidenza diretta della divinità? E, generalmente parlando [?], di Berkeley come vescovo filosofeggiante, demolitore dello ateismo, o di Berkeley profonda mente analitica? In realtà, con Berkeley solipsista e predicatore della metafisica religiosa, Mach non ha nulla in comune ». Valentinov, che non si rende ben conto delle ragioni per le quali è costretto a difendere l'idealista Berkeley, « profonda mente analitica », contro il materialista Diderot, crea confusione. Diderot ha nettamente contrapposto l'una all'altra le correnti filosofiche fondamentali; Valentinov le confonde e ci consola scherzosamente: « Noi — scrive — non consideriamo come un delitto filosofico la "parentela" di Mach con le concezioni idealistiche di Berkeley, posto che questa esista realmente » (p. 149). Confondere le due tendenze fondamentali, inconciliabili, della filosofia: perché dovrebbe essere un « delitto »! Anzi, tutta la scienza di Mach e di Avenarius si riduce a questo. E passiamo a esaminare questa scienza.

LA TEORIA DELLA CONOSCENZA NELL'EMPIRIOCRITICISMO E NEL MATERIALISMO DIALETTICO. I

1. *Le sensazioni e i complessi di sensazioni.*

I postulati fondamentali della teoria della conoscenza di Mach e Avenarius sono esposti con franchezza, semplicità e chiarezza nelle prime opere filosofiche di questi autori. E noi prendiamo a esaminare queste opere, rinviando al seguito della nostra esposizione l'esame delle correzioni e delle modifiche apportate in seguito da questi scrittori.

« Il compito della scienza — scriveva Mach nel 1872 — può essere soltanto il seguente: 1) Ricercare le leggi del nesso esistente tra le rappresentazioni (psicologia). 2) Scoprire le leggi del nesso esistente tra le sensazioni (fisica). 3) Spiegare le leggi del nesso esistente fra le sensazioni e le rappresentazioni (psicofisica) » *. Il che è assolutamente chiaro.

Sono oggetto della fisica i nessi fra le sensazioni e non quelli fra le cose o i corpi dei quali le nostre sensazioni sono l'immagine. E nel 1883, nella sua *Meccanica*, Mach ripete lo stesso concetto: « Le sensazioni non sono i " simboli delle cose ". Piuttosto è la " cosa " un simbolo mentale per un complesso di sensazioni relativamente stabile. Non le cose (i corpi), ma i colori, i suoni, le pressioni, gli spazi, i tempi (ciò che noi chiamiamo ordinariamente sensazioni) sono i veri *elementi* dell'universo » **.

* E. Mach: *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit, Vortrag gehalten in der k. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15 November 1871*, Praga, 1872, pp. 57-58.

** E. Mach: *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, 3. ed., Lipsia, 1897, p. 473.

Di questa paroletta: « elementi », che è frutto di dodici anni di « meditazioni », parleremo piú avanti. Adesso dobbiamo rilevare che Mach riconosce qui direttamente che le cose o i corpi sono complessi di sensazioni e che egli contrappone nettamente la sua concezione filosofica alla teoria opposta secondo la quale le sensazioni sono « simboli » delle cose (sarebbe piú esatto dire: immagini o riflessi delle cose). Quest'ultima teoria è il *materialismo filosofico*. Per esempio, il materialista Friedrich Engels, non ignoto collaboratore di Marx ed uno dei fondatori del marxismo, nelle sue opere parla costantemente, senza eccezioni, delle cose e delle loro immagini o riflessi mentali (*Gedankenabbilder*), e queste immagini mentali, s'intende, non hanno altra origine che le sensazioni. Parrebbe che questo concetto fondamentale della « filosofia marxista » debba esser conosciuto da tutti coloro che parlano di essa e, a piú forte ragione, da chiunque si presenti pubblicamente *a nome* di questa filosofia. Ma, data l'estrema confusione generata dai nostri machisti, dobbiamo ripetere cose che tutti conoscono. Prendiamo la prima parte dell'*Antidühring* e leggiamo: « ... Le cose e le loro immagini riflesse... » *. Oppure prendiamo il primo paragrafo della parte dedicata alla filosofia: « Di dove il pensiero prende questi princípi? [si tratta dei princípi fondamentali di ogni conoscenza]. Da se stesso? No... queste forme il pensiero non può mai crearle né dedurle da se stesso, ma precisamente solo dal mondo esterno... i princípi non sono il punto di partenza dell'indagine [come avviene in Dühring il quale vorrebbe essere materialista, ma non riesce mai ad applicare coerentemente il materialismo], ma invece il suo risultato finale; non vengono applicati alla natura e alla storia dell'uomo, ma invece vengono astratti da esse; non già la natura e il regno dell'uomo si conformano ai princípi, ma i princípi, in tanto sono giusti, in quanto si accordano con la natura e con la storia. Questa è l'unica concezione materialistica dell'argomento e quella del signor Dühring, ad essa contrapposta, è idealistica, sovverte completamente le cose e costruisce il mondo reale partendo dal pensiero... » (ivi, p. 21)[11]. E, ripetiamolo, Engels applica costantemente, senza eccezione, questa « unica concezione materialistica », denunciando implacabilmente ogni minima devia-

* F. Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, 5. ed., Stoccarda, 1904, p. 6 [10].

zione di Dühring dal materialismo verso l'idealismo. Chiunque legga con un briciolo d'attenzione l'*Antidühring* e il *Ludwig Feuerbach* troverà decine di passi nei quali Engels parla delle cose e dei loro riflessi nel cervello dell'uomo, nella nostra coscienza, nel pensiero, ecc. Engels non dice che le sensazioni o le rappresentazioni sono « simboli » delle cose, poiché ai « simboli » il materialismo conseguente deve qui sostituire le « immagini », le figure o i riflessi, come vedremo particolareggiatamente a suo luogo. Ma per ora non si tratta affatto dell'una o dell'altra formulazione del materialismo, bensí della contrapposizione del materialismo all'idealismo, della differenza che esiste tra le due *correnti* fondamentali della filosofia. Bisogna procedere dagli oggetti alla sensazione e al pensiero? O dal pensiero e dalla sensazione agli oggetti? Engels segue la prima via, la via materialistica. Mach segue la seconda via, la via dell'idealismo. Nessun sotterfugio, nessun sofisma (ne incontreremo ancora una grande quantità) può eliminare il fatto chiaro e indiscutibile che la dottrina di Ernst Mach, la dottrina delle cose considerate come complessi di sensazioni, è idealismo soggettivo, è una semplice rimasticatura della dottrina di Berkeley. Se i corpi sono « complessi di sensazioni », come dice Mach, o « combinazioni di sensazioni », come diceva Berkeley, ne consegue inevitabilmente che tutto il mondo non è che una mia rappresentazione. Partendo da questa premessa, non si può ammettere l'esistenza di altri uomini all'infuori di se stessi: questo è il piú puro solipsismo. Mach, Avenarius, Petzoldt e soci possono negarlo quanto vogliono, ma in realtà non possono disfarsi del solipsismo senza incorrere in stridenti assurdi logici. Per chiarire in modo ancor piú evidente quest'elemento fondamentale della filosofia del machismo, facciamo ancora qualche altra citazione complementare dalle opere di Mach. Ecco un esempio preso dall'*Analisi delle sensazioni*:

« Vediamo un corpo con una punta P. Quando tocchiamo P, la mettiamo a contatto con il nostro corpo, sentiamo una puntura. Possiamo vedere P senza sentire la puntura. Ma appena sentiamo la puntura, troveremo P sulla pelle. Cosicché, la punta visibile è il nucleo stabile e la puntura qualcosa di accidentale che può, secondo le circostanze, essere o non essere connesso col nucleo. Col frequente ripetersi di fenomeni analoghi, ci si abitua infine a considerare *tutte* le proprietà dei corpi come " azioni " emananti da questi nuclei stabili

e prodotte sul nostro *Io* per il tramite del nostro corpo, " azioni " che noi chiamiamo " *sensazioni* " ... » (p. 20).

In altre parole, gli uomini « si abituano » a mettersi dal punto di vista del materialismo e a considerare le sensazioni come risultati dell'azione dei corpi, delle cose, della natura sui nostri organi dei sensi. Quest'« abitudine », cosí nociva ai filosofi idealisti (ma assimilata da tutto il genere umano e da tutta la scienza naturale!), spiace oltre misura a Mach, ed egli si accinge a distruggerla:

« ... Ma, con ciò, questi nuclei perdono tutto il loro contenuto sensibile e diventano puri simboli del pensiero... ».

Vecchio ritornello, illustrissimo signor professore! Ripetizione testuale delle affermazioni di Berkeley per cui la materia è un puro simbolo astratto. In realtà, chi si aggira nell'astrazione pura è piuttosto Ernst Mach, poiché se egli non riconosce che il « contenuto sensibile » è la realtà obiettiva, esistente indipendentemente da noi, non gli resta che l'*Io* « puramente astratto », l'*Io* immancabilmente scritto con la maiuscola e in corsivo, cioè « il clavicembalo delirante che immagina di essere l'unico esistente al mondo ». Se il « contenuto sensibile » delle nostre sensazioni non è il mondo esterno, vuol dire che nulla esiste all'infuori di questo puro *Io* il quale si dà a vane gherminelle « filosofiche ». Sciocca e sterile occupazione!

« ... Allora è vero che il mondo consiste soltanto nelle nostre sensazioni. Ma allora noi conosciamo *soltanto* le nostre sensazioni, e l'ipotesi di quei nuclei come pure della loro azione reciproca, da cui risulterebbero le sensazioni, diviene completamente oziosa e superflua. Questa concezione può soltanto convenire a un realismo *ambiguo* o a un criticismo *ambiguo* ».

Abbiamo citato integralmente il sesto paragrafo delle « note antimetafisiche » di Mach. È da cima a fondo un plagio di Berkeley. Non un argomento, non un barlume di pensiero, fuorché questo: « noi sentiamo soltanto le nostre sensazioni ». Di qui discende una sola conclusione, e cioè che « il mondo consiste soltanto nelle *mie* sensazioni ». La parola « nostre » che Mach sostituisce alla parola « mie » è da lui usata illegittimamente. Con questa sola parola Mach rivela già quell'« ambiguità » che egli rimprovera agli altri. Perché se l'« ipotesi » dell'esistenza del mondo esterno è « oziosa », se è oziosa l'ipotesi che l'ago esiste indipendentemente da me e che vi è un'azione reciproca tra il mio corpo e la punta dell'ago, se ammet-

tere tutto questo è davvero « ozioso e superfluo », allora è innanzitutto ozioso e superfluo « ammettere » l'esistenza di altre persone. Soltanto l'*Io* esiste e tutte le altre persone come tutto il mondo esterno cadono nella categoria degli oziosi « nuclei ». Da questo punto di vista, non è lecito parlare di « nostre » sensazioni, e se Mach ne parla, non fa che dimostrare la sua clamorosa ambiguità. Ciò dimostra soltanto che la sua filosofia è fatta di parole oziose e superflue alle quali l'autore stesso non presta fede.

Ecco un esempio lampante di confusione e di ambiguità in Mach. Nel § 6 dell'XI capitolo della stessa *Analisi delle sensazioni*, leggiamo: « Se nel momento in cui provo una sensazione, io stesso o chiunque altro potessimo osservare il mio cervello, con l'aiuto di tutti i possibili procedimenti fisici e chimici, si potrebbe determinare a quali processi in atto nell'organismo sono legate le sensazioni di un dato genere... » (p. 198).

Benissimo! Dunque, le nostre sensazioni sono legate a determinati processi che avvengono nel nostro organismo in generale e nel nostro cervello in particolare? Sí, Mach fa questa « ammissione » nel modo piú netto, e sarebbe difficile non farla dal punto di vista delle scienze naturali. Ma, permettete, questa è ben la stessa « ammissione » di quei « nuclei e della loro azione reciproca » che il nostro filosofo ha proclamato oziosa e superflua! I corpi, ci si dice, sono complessi di sensazioni; andare oltre — ci assicura Mach — e considerare le sensazioni come prodotti dell'azione dei corpi sui nostri organi sensori, è metafisica, è un'ammissione oziosa e superflua, ecc.; proprio come Berkeley. Ma il cervello è un corpo. Dunque, anche il cervello non è nient'altro che un complesso di sensazioni. Ne risulta che per mezzo di un complesso di sensazioni, io (ma anche l'*Io* non è altro che un complesso di sensazioni) sento dei complessi di sensazioni. Graziosa questa filosofia! Da principio si afferma che le sensazioni sono « i veri elementi del mondo » e si costruisce su questa base un berkeleismo « originale », ma poi s'insinuano alla chetichella opinioni opposte secondo le quali le sensazioni sono connesse a determinati processi che si producono nell'organismo. Ma questi « processi » non sono connessi a uno scambio di sostanze tra l'« organismo » e il mondo esterno? E questo scambio di sostanze potrebbe forse avvenire se le sensazioni di un dato organismo non dessero

all'organismo stesso una rappresentazione obiettivamente esatta di questo mondo esterno?

Mach non affronta questioni cosí imbarazzanti. Egli mette assieme meccanicamente frammenti della dottrina di Berkeley e opinioni tratte dalle scienze naturali le quali si schierano istintivamente con la teoria materialistica della conoscenza... « Talvolta si pone anche la questione seguente, — scrive egli nello stesso paragrafo: — la "materia" (inorganica) non prova anch'essa delle sensazioni...? ». Dunque, la questione della sensibilità della materia *organica* non si pone neppure? Dunque, le sensazioni non sono qualcosa di primordiale, ma sono una delle proprietà della materia? Qui, Mach sorvola su tutti gli assurdi del berkeleismo!... « Tale questione — egli dice — è del tutto naturale quando si prendono come punto di partenza le nozioni fisiche correnti, largamente diffuse, secondo le quali la materia è il *reale* dato *immediatamente* e indubbiamente, sul quale si erige tutto il mondo sia organico che inorganico... ». Teniamo bene in mente questa ammissione di Mach, veramente preziosa, secondo la quale le nozioni *fisiche* abituali e largamente diffuse considerano la materia come la realtà immediata, e inoltre che soltanto una varietà di questa realtà (la materia organica) possiede la facoltà chiaramente espressa di sentire... « Ma in questo caso — continua Mach — in questo edificio [costituito di materia] la sensazione deve nascere d'improvviso in qualche luogo, oppure deve esistere, fin dal principio, nelle fondamenta stesse dell'edificio. Dal *nostro* punto di vista, tale questione è fondamentalmente falsa. Per noi la materia non è il primo dato. Questo dato primordiale è piuttosto rappresentato dagli *elementi* (che, in un certo senso determinato, si chiamano sensazioni) »...

Cosicché le sensazioni sono i dati primordiali, benché siano « connesse » soltanto a determinati processi nella materia organica! E Mach, dicendo tale assurdità, ha l'aria di rimproverare al materialismo (alle « nozioni fisiche correnti e largamente diffuse ») di lasciare insoluto il problema di sapere da dove « sorge » la sensazione. Ecco un modello di « confutazione » del materialismo da parte dei fideisti e dei loro lacchè. Forse qualche altra concezione filosofica « risolve » un problema per la soluzione del quale non si sono ancora raccolti i dati in quantità sufficiente? Forse che lo stesso Mach, nello stesso paragrafo, non dice: « Fino a quando il problema [di stabilire

« fin dove si estende la sensazione nel mondo organico »] resterà insoluto anche in un solo caso particolare, non sarà possibile venire a capo di questa questione »?

La differenza tra il materialismo e il « machismo », di fronte a tale problema, si riduce quindi a quanto segue: il materialismo, in pieno accordo con le scienze naturali, considera come dato primordiale la materia e come dato secondario la coscienza, il pensiero, la sensazione; poiché la sensibilità è connessa, in una forma chiaramente espressa, unicamente alle forme superiori della materia (materia organica), mentre « nelle fondamenta dell'edificio stesso della materia » si può soltanto supporre l'esistenza di una facoltà simile alla sensibilità. Tale è, per esempio, l'ipotesi del noto scienziato tedesco Ernst Haeckel, del biologo inglese Lloyd Morgan e di altri, per non parlare della citata congettura di Diderot. Il machismo abbraccia la concezione opposta, idealistica, e giunge subito a un nonsenso poiché, in primo luogo, considera la sensazione come dato primordiale, quantunque la sensazione sia connessa soltanto a determinati processi che si svolgono nella materia organizzata in un determinato modo, e, in secondo luogo, il suo postulato fondamentale che i corpi sono complessi di sensazioni è infirmato dall'ammissione dell'esistenza di altri esseri viventi e, in generale, di altri « complessi » oltre il dato grande *Io*.

La paroletta « elemento », che molti ingenui scambiano (come vedremo) per una qualche innovazione o scoperta, in realtà imbroglia soltanto la questione con un termine che non dice nulla e crea l'apparenza illusoria di una soluzione o d'un passo avanti. Apparenza illusoria perché in realtà rimane da indagare, e poi ancora indagare, in che modo la materia che apparentemente è del tutto priva di sensibilità si lega a un'altra materia composta degli stessi atomi (o elettroni) e dotata nello stesso tempo di una ben chiara facoltà di sentire. Il materialismo pone nettamente questo problema ancora insoluto e con ciò incita a risolverlo, incita a nuove ricerche sperimentali. Il machismo, che è una varietà d'idealismo confuso, complica la questione e conduce fuori strada col sotterfugio puramente verbale della parola « elemento ».

Ecco un passo dell'opera filosofica riassuntiva e conclusiva di Mach che mostra tutta la falsità di questo sotterfugio idealistico. In *Conoscenza ed errore* leggiamo: « Mentre non c'è nessuna difficoltà

a costruire [*aufzubauen*] *qualsiasi evento fisico*, partendo dalle sensazioni, vale a dire dagli elementi *psichici*, non vi è nessuna possibilità d'immaginare [*ist keine Möglichkeit abzusehen*] in che modo sarebbe possibile rappresentare [*darstellen*] un qualunque evento *psichico* partendo dagli elementi dei quali si serve la fisica moderna, cioè dalle masse e dai movimenti (prendendo questi elementi in tutta la loro rigidità [*Starrheit*] che è lo stato adatto soltanto per questa scienza speciale) » *.

Della rigidità delle nozioni di molti scienziati moderni e delle loro vedute metafisiche (nel senso marxista della parola, cioè nel senso di antidialettiche) Engels parla piú volte con la piú grande precisione. Vedremo poi che, proprio a questo proposito, Mach va fuori strada perché non comprende o ignora il rapporto che corre fra il relativismo e la dialettica. Ma ora non si tratta di questo. Per noi è importante rilevare qui come l'*idealismo* di Mach si manifesti chiaramente nonostante la terminologia che vorrebbe essere nuova, ma è soltanto confusa. Non c'è nessuna difficoltà, a quanto pare, a costruire qualsiasi elemento fisico con delle sensazioni, cioè con elementi psichici! Oh sí, certamente, queste costruzioni non sono difficili, perché sono costruzioni puramente verbali, scolastica vuota che serve a introdurre di soppiatto il fideismo. Dopo di che, non c'è da stupirsi se Mach dedica le sue opere agli immanentisti e se gli immanentisti, seguaci del piú reazionario idealismo filosofico, dimostrano il loro entusiasmo per Mach. Il « moderno positivismo » di Ernst Mach è in ritardo soltanto di un paio di secoli: Berkeley aveva già mostrato a sufficienza che non si può, « partendo dalle sensazioni, vale a dire dagli elementi psichici », « costruire » nulla, fuorché il *solipsismo*. Per quanto riguarda il materialismo, al quale Mach oppone anche qui le sue concezioni, senza nominare direttamente e chiaramente il « nemico », abbiamo già visto con l'esempio di Diderot quali sono le vere concezioni dei materialisti. Queste concezioni non consistono nel dedurre la sensazione dal movimento della materia o nel ridurre la sensazione al movimento della materia, ma nel considerare la sensazione come una delle proprietà della materia in movimento. In tale questione Engels si schierava con Diderot. Egli si separava dai materialisti « volgari », come Vogt, Büchner e Mole-

* E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*, 2. ed., 1906, p. 12, nota.

schott, appunto perché, fra l'altro, essi andavano a perdersi nella concezione secondo la quale il cervello secerne il pensiero *allo stesso modo* in cui il fegato secerne la bile. Ma s'intende che Mach, il quale oppone costantemente le sue concezioni al materialismo, ignora, naturalmente, tutti i grandi materialisti, Diderot, Feuerbach, Marx ed Engels, come li ignorano, del resto, tutti gli altri professori ufficiali della filosofia ufficiale.

Per caratterizzare la originaria e fondamentale concezione di Avenarius, prendiamo la sua prima opera filosofica indipendente, venuta alla luce nel 1876: *La filosofia come pensiero del mondo secondo il principio del minor consumo di forza* (*Prolegomeni ad una critica dell'esperienza pura*). Bogdanov, nel suo *Empiriomonismo* (libro I, 2. edizione, 1905, p. 9, nota) dice: « L'idealismo filosofico è stato il punto di partenza per lo sviluppo delle concezioni di Mach, mentre per Avenarius, fin dal principio, è caratteristica la tinta realistica ». Bogdanov diceva questo perché credeva a Mach sulla parola (si veda l'*Analisi delle sensazioni*, p. 295). Ma egli ha avuto torto di credere a Mach, e la sua affermazione è diametralmente opposta alla verità. L'idealismo di Avenarius, al contrario, risulta con tale chiarezza nell'opera citata del 1876 che lo stesso Avenarius, nel 1891, fu costretto ad ammetterlo. Nella prefazione al *Concetto umano del mondo*, Avenarius dice: « Chi ha letto la mia prima opera sistematica: *La filosofia*, ecc., supporrà a prima vista che io abbia tentato di trattare dei compiti di una critica dell'esperienza pura anzitutto dal punto di vista idealistico... » (*Der menschliche Weltbegriff*, 1891, *Vorwort*, p. IX). « L'aver capito la sterilità dell'idealismo filosofico... mi ha reso dubbioso circa la giustezza del cammino da me seguito prima » (p. X). Questo punto di partenza idealistico di Avenarius è generalmente ammesso nella letteratura filosofica. Ricorderò, tra gli scrittori francesi, Couwelaert, il quale definisce il punto di vista filosofico dei *Prolegomeni* di Avenarius come « idealismo monistico » *; fra gli autori tedeschi citerò l'allievo di Avenarius, Rudolf Willy, il quale dice: « Avenarius, nella sua gioventú e soprattutto nella sua opera

* F. Van Couwelaert: *L'empiriocriticisme*, nella *Revue néo-scolastique*, 1907, febbraio, p. 51.

del 1876, si trovava interamente sotto il fascino [*ganz im Banne*] del cosiddetto idealismo teorico-gnoseologico » *.

Del resto, sarebbe ridicolo negare l'idealismo dei *Prolegomeni* di Avenarius quando egli stesso vi dice senza ambagi che « *soltanto la sensazione può essere pensata come esistente* » (p. 10 e 65 della seconda edizione tedesca. Il corsivo nelle citazioni è sempre nostro). Con queste parole Avenarius stesso espone il contenuto del § 116 del suo lavoro. Ecco il testo integrale di questo paragrafo: « Abbiamo riconosciuto che l'esistente [*das Seiende*] è una sostanza dotata di sensibilità; tolta la sostanza [pensare che non v'è una sostanza e che non esiste un mondo esterno, è a quanto pare « piú economico », richiede « un minor consumo di forza »!], ... rimane la sensazione: l'esistente dovrà quindi esser concepito come una sensazione, alla base della quale non v'è piú nulla di estraneo alla sensazione [*nichts Empfindungsloses*] ».

Dunque la sensazione esiste senza la « sostanza », cioè il pensiero esiste senza il cervello! Si trova davvero qualche filosofo capace di difendere questa filosofia senza cervello! Senza dubbio. Il professor Richard Avenarius è uno di questi. E su questa difesa dobbiamo fermarci per un momento, sebbene per un uomo sano di mente sia difficile prenderla sul serio. Ecco i ragionamenti di Avenarius, nei §§ 89-90 della stessa opera:

« ... Cosí anche la tesi che il movimento suscita la sensazione riposa solamente su di un'esperienza apparente. Questa esperienza, che considera la percezione come atto singolo, consisterebbe nel fatto che la sensazione sarebbe generata in una sostanza di una certa specie (cervello), grazie a un movimento trasmesso (stimolo) e col concorso di altre condizioni materiali (il sangue, per esempio). Ora, a parte il fatto che questa generazione non è mai stata osservata in modo diretto [*selbst*], affinché quest'ipotetica esperienza fosse costruita in tutte le sue parti come un'esperienza reale, occorrerebbe almeno avere la prova empirica che la sensazione, che si pretende generata in una determinata sostanza per mezzo di un movimento trasmesso, non preesisteva già in questa sostanza in una forma qualsiasi; di modo che l'apparizione della sensazione non potrebbe esser compre-

* Rudolf Willy: *Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie*, Monaco, 1905, p. 170.

sa altrimenti che per mezzo di un atto creativo del movimento sopraggiunto. Dunque, soltanto la prova che, dove ora si manifesta una sensazione, nessuna sensazione anche minima esisteva in precedenza, soltanto questa prova potrebbe stabilire un fatto che, implicando un certo atto creativo, è in contraddizione con tutta la rimanente esperienza e cambia completamente tutta la restante concezione della natura [*Naturanschauung*]. Ma nessuna esperienza dà, né può dare, questa prova; al contrario, l'esistenza di una sostanza assolutamente sprovvista di sensibilità, e che acquisti questa facoltà successivamente, è soltanto un'ipotesi. E questa ipotesi complica e oscura la nostra conoscenza, anziché semplificarla e chiarirla.

« Se la pretesa esperienza della sensazione *generata*, per mezzo di un movimento trasmesso, nella sostanza che incomincerebbe a sentire da questo momento, si è dimostrata, a un esame piú accurato, soltanto apparente, d'altronde, nel rimanente contenuto dell'esperienza vi sono ancora dati sufficienti per constatare l'origine, se non altro relativa, della sensazione dal movimento, e precisamente per constatare che la sensazione che esiste, ma è latente o minima o inaccessibile, per qualche ragione, alla nostra coscienza, è liberata o potenziata o diviene accessibile alla coscienza in seguito al movimento trasmesso. Tuttavia anche questo frammento di ciò che rimane del contenuto dell'esperienza è soltanto apparenza. Se noi, per mezzo di un'osservazione ideale, seguissimo il movimento che si sviluppa da una sostanza in movimento A, trasmesso attraverso parecchi centri intermedi e raggiungente la sostanza B dotata di sensibilità, troveremmo nel migliore dei casi che la sensibilità nella sostanza B si sviluppa o si eleva simultaneamente alla ricezione del movimento sopraggiunto, ma non troveremmo che ciò è avvenuto *in conseguenza* del movimento... ».

Abbiamo di proposito citato integralmente questa confutazione del materialismo da parte di Avenarius, perché il lettore possa vedere a quali sofismi davvero meschini ricorre la « moderna » filosofia empiriocritica. Confrontiamo ora con i ragionamenti dell'idealista Avenarius il ragionamento *materialistico*... di Bogdanov, non foss'altro che per punirlo di aver tradito il materialismo!

In tempi molto, molto lontani, ben nove anni or sono, quando Bogdanov era per metà seguace del « materialismo storico-naturalistico » (seguace, in altri termini, della teoria materialistica della co-

noscenza che la grande maggioranza degli scienziati del nostro tempo segue istintivamente), quando Bogdanov era stato sviato soltanto a metà dal confusionario Ostwald, scriveva: « Dall'antichità fino ai nostri giorni, nella psicologia descrittiva si continuano a dividere i fatti della coscienza in tre gruppi: il campo delle sensazioni e delle rappresentazioni, il campo dei sentimenti, il campo degli impulsi... Appartengono al primo gruppo le *immagini* dei fenomeni del mondo esterno o del mondo interno, prese a sé nella coscienza... Una tale immagine è chiamata "sensazione" quando è direttamente suscitata, attraverso gli organi dei sensi esterni, da fenomeni esterni corrispondenti » *. Un po' piú avanti leggiamo: « La sensazione... sorge nella coscienza come risultato di un eccitamento proveniente dall'ambiente esterno e trasmesso dagli organi dei sensi esterni » (p. 222). O ancora: « Le sensazioni costituiscono la base della vita della coscienza, il suo legame diretto col mondo esterno » (p. 240). « Ad ogni passo, nel processo della sensazione, avviene una trasformazione dell'energia dello stimolo esterno in un fatto della coscienza » (p. 133). E perfino nel 1905, quando Bogdanov era già riuscito, col benevolo aiuto di Ostwald e di Mach, ad abbandonare la concezione materialistica in filosofia per passare all'idealismo, egli scriveva (per distrazione!) nell'*Empiriomonismo*: « Com'è noto, l'energia dello stimolo esterno, trasformata nell'apparato terminale del nervo in una forma "telegrafica" di corrente nervosa, ancora poco studiata ma estranea a qualsiasi misticismo, raggiunge innanzi tutto i neuroni disposti nei cosiddetti centri "inferiori": ganglionari, cerebro-spinali, subcorticali » (vol. I, seconda edizione, 1905, p. 118).

Per ogni scienziato non sviato dalla filosofia professorale, come per ogni materialista, la sensazione è realmente il legame diretto della coscienza col mondo esterno, è la trasformazione dell'energia dello stimolo esterno in un fatto della coscienza. Ogni uomo ha osservato milioni di volte questa trasformazione e continua a osservarla effettivamente a ogni passo. Il sofisma della filosofia idealistica consiste nel considerare la sensazione non come un legame tra la coscienza e il mondo esterno, ma come una barriera, un muro che separa la coscienza dal mondo esterno; non come l'immagine di un fenomeno

* A. Bogdanov: *Osnovnye elementy istoriceskovo vzghliada na prirodu*, Pietroburgo, 1899, p. 216.

esterno corrispondente alla sensazione, ma come l'« unica realtà esistente ». Avenarius diede soltanto una forma lievemente modificata a questo vecchio sofisma che era già stato logorato dal vescovo Berkeley. Poiché non conosciamo ancora tutte le condizioni dei nessi, osservati a ogni istante, fra le sensazioni e la materia organizzata in un determinato modo, ammettiamo soltanto l'esistenza della sensazione: ecco a che cosa si riduce il sofisma di Avenarius.

Per completare la caratteristica dei postulati idealistici fondamentali dell'empiriocriticismo, ricordiamo brevemente alcuni rappresentanti inglesi e francesi di questa corrente filosofica. A proposito dell'inglese Karl Pearson, Mach dichiara apertamente di essere « d'accordo con le sue concezioni epistemologiche [*erkenntniskritischen*] in tutti i punti essenziali » (*Meccanica*, edizione citata, p. IX). A sua volta K. Pearson si dichiara d'accordo con Mach *. Per Pearson le « cose reali » sono le « impressioni dei sensi » (*sense impressions*). Pearson dice che ogni ammissione dell'esistenza di cose al di fuori delle impressioni dei sensi è metafisica. Contro il materialismo Pearson combatte nel modo piú risoluto (senza conoscere né Feuerbach né Marx-Engels) e i suoi argomenti non differiscono da quelli esaminati sopra. Ma Pearson è cosí alieno dal volersi spacciare per materialista (specialità dei machisti russi), Pearson è cosí... imprudente che, senza escogitare « nuovi » appellativi per la sua filosofia, chiama puramente e semplicemente le sue concezioni, e quelle di Mach, concezioni « *idealistiche* » (p. 326, edizione citata)! La sua genealogia riallaccia Pearson direttamente a Berkeley e a Hume; d'altra parte la sua filosofia, come vedremo ripetutamente in seguito, si distingue da quella di Mach per una maggior coerenza e una maggiore profondità.

Coi fisici francesi, P. Duhem e Henri Poincaré, Mach esprime in modo particolare la sua solidarietà **. Nel capitolo sulla fisica moderna avremo occasione di occuparci delle opinioni filosofiche — singolarmente confuse e incoerenti — di questi scrittori. Basti qui osservare che, per Poincaré, le cose sono « gruppi di sensazioni » *** e che anche Duhem **** enuncia incidentalmente un'opinione analoga.

* Karl Pearson: *The Grammar of Science*, 2. ed., Londra, 1900, p. 326.

** *Analisi delle sensazioni*, p. 4. Cfr. la prefazione a *Erkenntnis und Irrtum*, 2. edizione.

*** Henri Poincaré: *La valeur de la science*, Parigi, 1905.

**** P. Duhem: *La théorie physique, son objet et sa structure*, 1906, pp. 6 e 10.

Vediamo ora in che modo Mach e Avenarius, dopo avere ammesso il carattere idealistico delle loro concezioni originarie, le hanno *corrette* nelle loro opere posteriori.

2. « *La scoperta degli elementi del mondo* ».

Questo il titolo che ha scelto per la sua opera su Mach il libero docente dell'Università di Zurigo, Friedrich Adler, che è forse l'unico scrittore tedesco che vorrebbe completare Marx con il machismo *. E bisogna rendere giustizia a questo ingenuo libero docente, poiché egli con la sua semplicità d'animo ha reso al machismo un cattivo servizio. Almeno la questione è da lui posta in modo chiaro e preciso: ha Mach realmente « scoperto gli elementi del mondo »? In questo caso, dunque, soltanto gli individui del tutto retrogradi e ignoranti possono ancora restare materialisti. Oppure questa scoperta è un ritorno di Mach ai vecchi errori della filosofia?

Abbiamo visto che Mach nel 1872 e Avenarius nel 1876 si erano posti da un punto di vista puramente idealistico: per essi il mondo è una nostra sensazione. Nel 1883 apparve la *Meccanica* di Mach e nella prefazione alla prima edizione Mach cita proprio i *Prolegomeni* di Avenarius e li saluta come « molto affini » (*sehr verwandte*) al suo pensiero filosofico. Ecco il ragionamento sugli elementi contenuti in questa *Meccanica*: « Tutte le scienze naturali possono soltanto rappresentare [*nachbilden und vorbilden*] i complessi di quegli *elementi* che noi chiamiamo comunemente *sensazioni*. Si tratta dei nessi esistenti fra questi elementi... Il nesso tra A (calore) e B (fuoco) appartiene alla *fisica*, il nesso tra A e N (nervi) appartiene alla fisiologia. Né l'uno né l'altro legame esiste *isolatamente*, entrambi esistono insieme. Soltanto temporaneamente possiamo fare astrazione dall'uno o dall'altro. Infatti, persino i processi che sembrano puramente meccanici sono sempre anche fisiologici » (cfr. p. 498 dell'ed. tedesca cit.). La stessa cosa è detta nell'*Analisi delle sensazioni*: « Laddove... a fianco o invece delle espressioni "elemento",

* Friedrich W. Adler: *Die Entdeckung der Weltelemente (Zu E. Machs 70. Geburtstag)*, *Der Kampf*, 1908, n. 5 (febbraio). Riportato in *The international Socialist Review*, 1908, n. 10 (aprile). Un articolo di questo Adler è stato tradotto in russo nella raccolta *Il materialismo storico*.

" complesso di elementi ", si impiegano i termini " sensazione ", " complesso di sensazioni ", bisogna sempre tener presente che gli elementi sono *sensazioni soltanto* nella relazione indicata [e precisamente: nella relazione A.B.C. con K.L.M., cioè in relazione coi « complessi, che si chiamano abitualmente corpi », col « complesso che noi chiamiamo il nostro corpo »], in questo *rapporto*, in questa *dipendenza funzionale*. In un'altra dipendenza funzionale essi sono nello stesso tempo oggetti fisici » (trad. russa pp. 23 e 17). « Il colore è un oggetto fisico, quando, per esempio, lo studiamo nella sua dipendenza dalla sorgente luminosa che lo rischiara (altri colori, calore, spazio, ecc.). Ma se noi lo studiamo nella sua *dipendenza* dalla *retina* (elementi K.L.M. ...) davanti a noi abbiamo un oggetto *psicologico*, una *sensazione* » (ivi, p. 24).

Dunque la scoperta degli elementi del mondo consiste nel fatto che:

1) tutto ciò che esiste viene dichiarato sensazione;

2) le sensazioni sono chiamate elementi;

3) gli elementi si dividono in fisico e psichico: quest'ultimo dipende dai nervi dell'uomo e in generale dall'organismo umano; il primo invece non ne dipende;

4) i nessi degli elementi fisici e psichici sono dichiarati inesistenti se separati l'uno dall'altro; essi esistono soltanto congiunti;

5) soltanto temporaneamente si può fare astrazione dall'uno o dall'altro nesso;

6) la « nuova » teoria si dichiara priva di « unilateralità »*.

Qui in realtà non c'è unilateralità, ma c'è la piú incoerente confusione di opposti punti di vista filosofici. Se voi vi basate *soltanto* sulle sensazioni, non correggete con la paroletta « elemento » l'« unilateralità » del vostro idealismo, ma confondete soltanto la questione, sfuggite vilmente alla vostra stessa teoria. A parole voi eliminate il contrasto tra il fisico e lo psichico **, tra il materialismo (il quale considera primordiale la natura, la materia) e l'idealismo (il quale con-

* Mach nell'*Analisi delle sensazioni*: « Questi elementi si chiamano comunemente sensazioni. Ma poiché questo termine implica già una teoria unilaterale, noi preferiamo parlare semplicemente di elementi » (pp. 27-28).

** « Il contrasto tra l'*Io* e il mondo, sensazione o fenomeno e la cosa, allora sparisce, e tutto si riduce unicamente al nesso degli elementi » (*Analisi delle sensazioni*, p. 21).

sidera primordiale lo spirito, la coscienza, la sensazione), nei fatti voi ricostituite immediatamente questo contrasto, lo ricostituite di soppiatto ritrattando il vostro postulato fondamentale! Poiché se gli elementi sono sensazioni, voi non avete il diritto di accettare, fosse anche per un solo secondo, l'esistenza degli « elementi » *al di fuori della loro dipendenza* dai miei nervi, dalla mia coscienza. Ma se voi ammettete degli oggetti fisici che siano indipendenti dai miei nervi e dalle mie sensazioni, e che generino la sensazione soltanto agendo sulla mia retina, allora voi abbandonate vergognosamente il vostro idealismo « unilaterale » e adottate il punto di vista del materialismo « unilaterale ». Se il colore è una sensazione soltanto in quanto dipende dalla retina (come vi costringono a riconoscere le scienze naturali), allora i raggi della luce producono la sensazione del colore, in quanto cadono sulla retina. Ciò significa che al di fuori di noi, indipendentemente da noi e dalla nostra coscienza, esiste un movimento della materia, diciamo, onde dell'etere di una determinata lunghezza e di una determinata velocità che, agendo sulla retina, producono nell'uomo la sensazione di un determinato colore. Questo è precisamente il modo con cui vedono le cose le scienze naturali. Esse spiegano le varie sensazioni di questo o quel colore con la differente lunghezza delle onde luminose, esistenti al di fuori della retina umana, al di fuori dell'uomo, indipendentemente da esso. Proprio questo è materialismo: la materia, agendo sui nostri organi sensori, produce la sensazione. La sensazione dipende dal cervello, dai nervi, dalla retina, ecc. ecc., cioè dalla materia organizzata in un modo determinato. L'esistenza della materia non dipende dalle sensazioni. La materia è primordiale. La sensazione, il pensiero, la coscienza sono il prodotto piú elevato della materia organizzata in un determinato modo. Tali le concezioni del materialismo in generale e di Marx ed Engels in particolare. Mach e Avenarius introducono *di contrabbando* il materialismo per mezzo della paroletta « elemento », che *dovrebbe* liberare la loro teoria dalla « unilateralità » dell'idealismo soggettivo, *dovrebbe* permettere di affermare che l'elemento psichico è dipendente dalla retina, dai nervi, ecc., e che l'elemento fisico è indipendente dall'organismo umano. In realtà la manovra compiuta con la paroletta «elemento» è un meschino sofisma, poiché ogni materialista, leggendo Mach e Avenarius, pone subito la domanda: cosa sono gli « elementi »? Sarebbe infatti puerile

pensare che inventando una nuova paroletta sia possibile sbarazzarsi delle tendenze filosofiche fondamentali. O l'« elemento » è una *sensazione*, come sostengono tutti gli empiriocriticisti, e Mach e Avenarius e Petzoldt *, ecc., e allora, signori, la vostra filosofia è *idealismo* che si sforza invano di rivestire la nudità del suo solipsismo con l'orpello di una terminologia piú « obiettiva ». Oppure l'« elemento » non è una sensazione, e allora la vostra paroletta « nuova » non ha il *minimo significato* e voi fate molto rumore per nulla.

Prendete per esempio Petzoldt, l'ultima parola dell'empiriocriticismo, secondo il giudizio del primo e piú eminente empiriocriticista russo V. Lesevic **. Dopo aver definito gli elementi come sensazioni, egli, nel secondo volume dell'opera citata, dichiara: « Nella tesi: "le sensazioni sono gli elementi del mondo" bisogna guardarsi dal prendere la parola "sensazione" come indicante qualcosa di soltanto soggettivo e perciò etereo, che trasforma in illusione [*verflüchtigendes*] il quadro abituale del mondo » ***.

La lingua batte dove il dente duole! Petzoldt sente che il mondo « svanisce » (*verflüchtigt sich*) o si trasforma in illusione, se si considerano le sensazioni quali elementi del mondo. E il bravo Petzoldt pensa di aggiustare la cosa facendo delle riserve: non bisogna considerare le sensazioni soltanto come qualcosa di soggettivo! Non è questo un sofisma ridicolo? Forse cambiano le cose se noi « prendiamo » le sensazioni per sensazioni, oppure se tentiamo di allargare il significato di questa parola? Forse per ciò sparisce il fatto che le sensazioni sono connesse nell'uomo coi nervi, con la retina, col cervello, ecc., funzionanti normalmente, che il mondo esterno esiste indipendentemente dalle nostre sensazioni? Se non volete cavarvi d'impaccio con dei sotterfugi, se volete seriamente « guardarvi » dal soggettivismo e dal solipsismo, allora dovete anzitutto guardarvi dai fondamentali postulati idealistici della vostra filosofia; dovete cambiare la linea idealistica della vostra filosofia (dalla sensazione al mondo esterno) con quella materialistica (dal mondo esterno alla sensazio-

* Joseph Petzoldt: *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, vol. I, Lipsia, 1900, p. 113: « Elementi si chiamano le sensazioni, cioè nel senso ordinario della parola le percezioni [*Wahrnehmungen*] semplici non scomponibili ».

** V. Lesevic: *Sto takoe nautcnaia filosofia*, (invece di scientifica leggi di moda, professorale, eclettica), Pietroburgo, 1891, pp. 229 e 247.

*** Petzoldt, vol. II, Lipsia, 1904, p. 329.

ne); dovete buttar via il vuoto e confuso abbellimento verbale, « elemento », e dire semplicemente: il colore è il risultato dell'azione di un oggetto fisico sulla retina, cioè la sensazione è il risultato dell'azione della materia sui nostri organi dei sensi.

Prendiamo ancora Avenarius. Sulla questione degli « elementi » i chiarimenti piú preziosi ce li fornisce il suo ultimo lavoro (e forse il piú importante per comprendere la sua filosofia): *Osservazioni sul concetto dell'oggetto della psicologia* *. L'autore dà qui, tra l'altro, una tabella estremamente « evidente » (vol. XVIII, p. 410), che noi riproduciamo nella sua parte essenziale:

	A. Elementi, complessi di elementi
I - Cose, o ciò che è materiale:	cose corporee
II - Pensieri, o ciò che è mentale: (*Gedankenhaftes*)	cose incorporee, reminiscenze e fantasie

Confrontate a ciò quello che Mach dice dopo tutte le sue spiegazioni sugli « elementi » (*Analisi delle sensazioni*, p. 33): « Non i corpi provocano le sensazioni, ma i complessi di elementi (complessi di sensazioni) formano i corpi ». Eccovi la « scoperta degli elementi del mondo » che supera l'unilateralità dell'idealismo e del materialismo! Da principio ci si assicura che gli « elementi » sono qualcosa di nuovo, fisico e psichico nello stesso tempo, ma poi di soppiatto si introduce una piccola correzione: invece della brutale distinzione materialistica tra la materia (cose, corpi) e lo psichico (sensazioni, reminiscenze, fantasie) ci offrono la dottrina del « positivismo moderno » sugli elementi materiali e gli elementi mentali. Non ha guadagnato molto Adler (Fritz) con la « scoperta degli elementi del mondo »!

Bogdanov, polemizzando con Plekhanov, scriveva nel 1906: « ... Io non posso considerarmi machista in filosofia. Nella concezione filosofica generale io ho preso da Mach una sola cosa: l'idea della neutralità degli elementi dell'esperienza nei confronti del " fisico " e dello " psichico ", e della dipendenza di queste caratteristiche soltan-

* R. Avenarius: *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie* in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. XVIII (1894) e XIX (1895).

to dai *nessi* dell'esperienza » (*Empiriomonismo*, L. III, Pietroburgo, 1906, p. XLI). È come se un uomo religioso dicesse: non posso considerarmi un credente, poiché dai credenti ho preso « una sola cosa »: la fede in Dio. « La sola cosa » presa a Mach da Bogdanov è l'*errore fondamentale* del machismo, la falsità fondamentale di tutta questa filosofia. Le deviazioni dall'empiriocriticismo da parte di Bogdanov, alle quali lo stesso Bogdanov attribuisce una grande importanza, sono di fatto una cosa di importanza secondaria e non escono dai limiti di differenze di dettaglio, particolari, individuali, tra diversi empiriocriticisti che sono approvati da Mach e che approvano Mach (ma di ciò dettagliatamente piú avanti). Perciò quando Bogdanov si lamenta di essere confuso con i machisti, egli manifesta soltanto la sua incomprensione delle *radicali* differenze tra il materialismo e ciò che è comune a lui, Bogdanov, e a tutti gli altri machisti. L'importante non è di sapere come Bogdanov abbia sviluppato, corretto o peggiorato il machismo. L'importante è che egli ha abbandonato il punto di vista materialistico condannandosi inevitabilmente alla confusione e alle aberrazioni idealistiche.

Nel 1899, come abbiamo visto, Bogdanov aveva una giusta posizione quando scriveva: « L'immagine di un uomo che mi sta davanti e che è direttamente percepito dalla mia vista, è una sensazione » *. Bogdanov non si è dato la pena di darci la critica di questo suo vecchio punto di vista. Egli ha ciecamente creduto a Mach sulla parola e ha cominciato a ripetere dopo di lui che gli « elementi » dell'esperienza sono neutrali nei confronti del fisico e dello psichico. « Come è stato chiarito dalla moderna filosofia positivista, gli elementi dell'esperienza psichica — ha scritto Bogdanov nel libro I dell'*Empiriomonismo* (2. edizione, p. 90) — sono identici agli elementi di qualsiasi esperienza in generale, come sono identici agli elementi dell'esperienza fisica ». Oppure nel 1906 (L. III, p. XX): « Per ciò che riguarda "l'idealismo", si può forse parlare di idealismo soltanto perché gli elementi dell'"esperienza fisica" sono considerati identici agli elementi della "esperienza psichica" o alle sensazioni elementari quando ciò è semplicemente un fatto indubitabile? ».

Ecco dov'è la vera fonte di tutte le disavventure filosofiche di

* Bogdanov: *Osnovnye elementy istoriceskovo vzghliada na prirodu*, p. 216 (cfr. citazione precedente).

Bogdanov, fonte comune a lui e a tutti i machisti. Si può e si deve parlare di idealismo quando si identificano le sensazioni con gli « elementi dell'esperienza fisica » (cioè col fisico, col mondo esterno, con la materia), perché questo non è altro che berkeleismo. Qui non c'è neppure l'ombra né della filosofia moderna, né di quella positivistica, né alcun fatto indubitabile, qui c'è semplicemente un sofisma idealista vecchio e stravecchio. E se si chiedesse a Bogdanov come egli può dimostrare questo « fatto indubitabile » secondo il quale la sensazione e il fisico sono identici, non si sentirebbe nessun altro argomento all'infuori dell'eterno ritornello degli idealisti: io sento soltanto le mie sensazioni; « la testimonianza dell'autocoscienza » (*die Aussage des Selbstbewusstseins* in Avenarius, *Prolegomeni*, p. 56 della 2. edizione tedesca, § 93); oppure: « nella nostra esperienza » (la quale dice che « noi siamo sostanza senziente ») « la sensazione ci è data con piú certezza che la sostanzialità » (ivi, p. 55, § 91), ecc. ecc. ecc. Bogdanov, prestando fede a Mach, ha preso per « fatto indubitabile » un sotterfugio filosofico reazionario, poiché in realtà non è stato addotto e non può esser addotto un solo fatto che confuti la concezione che considera la sensazione come immagine del mondo esterno; concezione che Bogdanov faceva propria nel 1899 ed è condivisa ancora oggi dalle scienze naturali. Nelle sue divagazioni filosofiche il fisico Mach è andato a finire molto lontano dalle « scienze naturali contemporanee »; circostanza importante, che Bogdanov non ha saputo cogliere, e sulla quale dovremo parlare ancora a lungo in seguito.

Una delle circostanze che ha aiutato Bogdanov a saltare cosí presto dal materialismo degli scienziati al confuso idealismo di Mach, è (oltre all'influenza di Ostwald) la dottrina di Avenarius della serie dipendente e indipendente dell'esperienza. Lo stesso Bogdanov nel libro I dell'*Empiriomonismo* spiega la cosa nel modo seguente: « In quanto i dati dell'esperienza appaiono *dipendenti dallo stato di un determinato sistema nervoso*, essi formano il *mondo psichico* di una data persona; in quanto tali dati sono considerati al di fuori di questa dipendenza, abbiamo dinanzi il *mondo fisico*. Per questo Avenarius indica questi due campi dell'esperienza come *serie dipendente* e *serie indipendente dell'esperienza* » (p. 18).

Il guaio è appunto che questa dottrina della « serie » *indipendente* (indipendente dalla sensazione umana) porta a introdurre di sop-

piatto il materialismo, e ciò è illegittimo, arbitrario, eclettico dal punto di vista di una filosofia che afferma che i corpi sono complessi di sensazioni, che le sensazioni sono «identiche» agli «elementi» del mondo fisico. Perché una volta che voi avete ammesso che la sorgente luminosa e le onde luminose esistono *indipendentemente* dall'uomo e dalla coscienza umana, e che il colore dipende dall'azione di queste onde sulla retina, voi avrete di fatto adottato il punto di vista materialistico e avrete *distrutto dalle fondamenta* tutti i «fatti indubitabili» dell'idealismo, insieme a tutti i «complessi di sensazioni», a tutti gli elementi scoperti dal positivismo moderno e simili nonsensi.

Il guaio è appunto che Bogdanov (come tutti gli altri machisti russi) non si è addentrato nelle concezioni idealistiche originarie di Mach e Avenarius, non si è reso conto dei loro fondamentali postulati idealistici e perciò non ha scorto tutto ciò che vi era d'illegittimo e di eclettico nel loro ulteriore tentativo d'introdurre di soppiatto il materialismo. Eppure l'idealismo originario di Mach e Avenarius è generalmente riconosciuto nella letteratura filosofica, cosí come si riconosce che in seguito l'empiriocriticismo ha cercato di orientarsi verso il materialismo. Lo scrittore francese Couwelaert, da noi citato sopra, vede nei *Prolegomeni* di Avenarius l'«idealismo monistico», nella *Critica dell'esperienza pura* (1888-1890) il «realismo assoluto» e nel *Concetto umano del mondo* (1891) il tentativo di «spiegare» questo passaggio. Notiamo che il termine realismo è qui usato in contrapposizione all'idealismo. Seguendo Engels, uso in questo senso *soltanto* la parola materialismo e considero questa terminologia come la sola corretta, specialmente tenendo conto che la parola «realismo» è stata logorata dai positivisti e da altri confusionari oscillanti tra il materialismo e l'idealismo. Intanto è sufficiente rilevare che il Couwelaert constata il fatto indiscutibile che nei *Prolegomeni* (1876), per Avenarius la sensazione è considerata come la sola realtà, e la «sostanza» — conformemente al principio dell'«economia del pensiero» — è eliminata, mentre nella *Critica dell'esperienza pura* l'esperienza fisica viene considerata come la *serie indipendente,* e l'esperienza psichica, e di conseguenza anche le sensazioni, come la serie dipendente.

L'allievo di Avenarius, Rudolph Willy, ammette egualmente che Avenarius, che era «completamente» idealista nel 1876, in se-

guito portò questa dottrina ad una « conciliazione » (*Ausgleich*) col « realismo ingenuo » (opera citata, ivi); cioè con quel punto di vista materialistico, spontaneo e inconscio, proprio dell'umanità intera, che riconosce l'esistenza del mondo esterno indipendentemente dalla nostra coscienza.

Oskar Ewald, autore del libro *Avenarius come fondatore dell'empiriocriticismo*, dice che questa filosofia unisce in sé in modo contraddittorio elementi (elementi non nel senso machista, ma nel senso corrente della parola) idealistici e « realistici » (bisognava dire: materialistici). Per esempio « quella assoluta [la considerazione] eternerebbe il realismo ingenuo, mentre quella relativa dichiarerebbe stabilmente instaurato l'idealismo esclusivo » *. Avenarius chiama considerazione assoluta ciò che corrisponde in Mach ai rapporti degli « elementi » al di fuori del nostro corpo e considerazione relativa ciò che in Mach corrisponde ai rapporti degli « elementi » dipendenti dal nostro corpo.

Particolarmente interessante a questo proposito ci pare l'opinione di Wundt, il quale si pone — come la maggioranza degli scrittori surricordati — dal punto di vista dell'idealismo confuso, ma che forse ha analizzato l'empiriocriticismo con piú attenzione di ogni altro. P. Iusckevic esprime su ciò la seguente opinione: « È curioso che Wundt consideri l'empiriocriticismo come la forma piú scientifica dell'ultimo tipo di materialismo » **, cioè quel tipo di materialisti che vedono nello spirito una funzione dei processi corporei (e che Wundt — aggiungiamo noi — chiama intermediario tra lo spinozismo e il materialismo assoluto) ***.

Effettivamente, questa opinione di W. Wundt è molto curiosa. Ma ciò che qui è piú « curioso » è l'atteggiamento del signor Iusckevic nei confronti di quei libri e articoli di filosofia dei quali tratta. È questo un esempio tipico dell'atteggiamento dei nostri machisti. Il Petruscka[12] di Gogol leggeva e trovava curioso che le lettere si combinino sempre in parole. Il signor Iusckevic ha letto Wundt e ha trovato « curioso » che Wundt abbia accusato Avenarius di mate-

* Oskar Ewald: *Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus*, Berlino, 1905, p. 66.

** P. Iusckevic: *Materialism i kriticeski realism*, Pietroburgo, 1908, p. 15.

*** W. Wundt: *Ueber naiven und kritischen Realismus* in *Philosophische Studien*, vol. XIII, 1897, p. 334.

rialismo. Se Wundt ha torto perché non confutarlo? Se egli ha ragione, perché non spiegare la contrapposizione tra materialismo ed empiriocriticismo? Il signor Iusckevic trova « curioso » ciò che dice l'idealista Wundt, ma questo discepolo di Mach ritiene una pena del tutto inutile (certamente in base al principio dell'« economia del pensiero ») chiarire questa questione...

La realtà è che, informando il lettore dell'accusa di materialismo lanciata da Wundt contro Avenarius e tacendo che Wundt considera certi aspetti dell'empiriocriticismo come materialismo e certi altri come idealismo, e che giudica artificiali i legami tra gli uni e gli altri, Iusckevic ha *completamente deformato i fatti*. O questo gentiluomo non comprende assolutamente ciò che legge, oppure si è lasciato guidare dal desiderio di lodare se stesso attraverso Wundt: vedete? i professori ufficiali ci considerano non come dei confusionari qualsiasi, ma come dei materialisti.

Il ricordato studio di Wundt costituisce un grosso volume (piú di 300 pagine) dedicato alla piú minuziosa analisi prima della scuola immanentista e poi degli empiriocriticisti. Perché Wundt ha riunito queste due scuole? Perché egli le considera *strettamente* imparentate; e questa opinione, condivisa da Mach, Avenarius, Petzoldt e dagli immanentisti, è completamente giusta, come vedremo piú avanti. Nella prima parte del suo scritto Wundt considera gli immanentisti come idealisti, soggettivisti, partigiani del fideismo. Ed è ancora, come vedremo in seguito, un'opinione assolutamente giusta, quantunque Wundt l'abbia appesantita con l'inutile zavorra dell'erudizione professorale, con sottigliezze e riserve inutili che si spiegano col fatto che lo stesso Wundt è idealista e fideista. Egli rimprovera gli immanentisti non perché idealisti e partigiani del fideismo, ma perché deducono falsamente, secondo il suo parere, questi grandi princípi. La seconda e la terza parte dello studio di Wundt sono dedicate all'empiriocriticismo. Egli mostra in modo del tutto chiaro come certi postulati teorici molto importanti dell'empiriocriticismo (il suo modo di comprendere l'« esperienza » e la « coordinazione fondamentale », della quale parleremo in seguito) siano *identici* a quelli della filosofia immanentista (*die empiriokritische in Uebereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt*, p. 382 dello studio di Wundt). Altri postulati teorici di Avenarius sono presi a prestito dal materialismo e nel suo assieme l'empiriocriticismo è un « *miscu-*

glio variopinto » (*bunte Mischung*, p. 57), nel quale « le differenti parti costitutive *in sé sono assolutamente eterogenee* (*an sich einander völlig heterogen sind*, p. 56).

Fra questi brandelli materialistici del miscuglio di Avenarius e Mach, Wundt considera principalmente la dottrina del primo sulla « *serie vitale indipendente* ». Se voi prendete come punto di partenza il « sistema C » (Avenarius, grande amatore del giuoco scientifico dei termini nuovi, designa cosí il cervello umano o in generale il sistema nervoso), se lo psichico è per voi la funzione del cervello, questo « sistema C » — dice Wundt (p. 64 dello studio citato) — è una « sostanza metafisica » e la vostra dottrina è materialismo. Bisogna dire che molti idealisti e tutti gli agnostici (kantiani e humiani compresi) considerano i materialisti come metafisici, perché riconoscere l'esistenza del mondo esterno indipendentemente dalla coscienza dell'uomo è, secondo loro, un oltrepassare i limiti dell'esperienza. Di questa terminologia e della sua completa falsità dal punto di vista del marxismo parleremo a suo tempo. Ora è importante osservare che appunto l'ipotesi della serie « indipendente » è per Avenarius (come pure per Mach, che esprime la stessa idea con altre parole) *presa a prestito dal materialismo*, come riconoscono in comune i filosofi dei vari partiti, cioè delle varie tendenze in filosofia. Se voi prendete come punto di partenza il fatto che tutto ciò che esiste è sensazione oppure che i corpi sono complessi di sensazioni, allora voi non potete, senza distruggere tutti i vostri postulati fondamentali, tutta la « vostra » filosofia, giungere alla conclusione che *indipendentemente* dalla nostra coscienza esiste il *fisico* e che le sensazioni sono una *funzione* della materia organizzata in un modo determinato. Mach e Avenarius riuniscono nella loro filosofia i postulati fondamentali dell'idealismo e certe conclusioni materialistiche, appunto perché la loro teoria è un esempio di quel « misero minestrone eclettico »[13] del quale Engels parla con giusto disprezzo *.

Nell'ultima opera filosofica di Mach, *Conoscenza ed errore*, 2. edizione, 1906, questo eclettismo salta particolarmente agli occhi. Ab-

* Prefazione al *Ludwig Feuerbach*, datata febbraio 1888. Queste parole di Engels si riferiscono alla filosofia professorale tedesca in generale. I machisti che vogliono essere marxisti, ma che sono incapaci di cogliere il senso e il contenuto di questa idea di Engels, si nascondono talvolta dietro questa meschina riserva: « Engels non conosceva ancora Mach » (Fritz Adler). Su che cosa si basa questa opinione? Forse

biamo già visto che Mach qui dichiara: « non c'è nessuna difficoltà a costruire ogni specie di elemento fisico partendo dalle sensazioni, cioè dagli elementi psichici »; e nello stesso libro leggiamo: « I rapporti che stanno al di là dell'*U* [= *Umgrenzung*, cioè al di là dei limiti fisici del nostro corpo, p. 8] costituiscono la fisica nel senso piú largo della parola » (p. 323, § 4). « Per ottenere questi rapporti nella loro purezza [*rein erhalten*] è necessario escludere nei limiti del possibile l'influenza dell'osservatore, cioè degli elementi situati all'interno dell'U » (ivi). Benissimo. Benissimo. Dapprima la cinciallegra si riprometteva d'incendiare il mare, cioè di costruire gli elementi fisici partendo da elementi psichici, e poi si è visto che gli elementi fisici sono situati fuori dai limiti degli elementi psichici « situati nel nostro corpo »! Misteri della filosofia!

Ancora un esempio: « Non esiste un gas perfetto [ideale, *vollkommenes*], un liquido perfetto, un corpo perfettamente elastico; il fisico sa che le sue finzioni corrispondono soltanto approssimativamente ai fatti, che li semplificano arbitrariamente; egli conosce questa divergenza che non può esser eliminata » (p. 418, § 30).

Di quale divergenza (*Abweichung*) si tratta qui? Divergenza di che cosa e da che cosa? Di quella del pensiero (teoria fisica) dai fatti? E che cosa sono i pensieri e le idee? Le idee sono « tracce di sensazioni » (p. 9). E che cosa sono i fatti? I fatti sono « complessi di sensazioni »; e cosí la divergenza fra le tracce di sensazioni e i complessi di sensazioni non può esser eliminata.

Che cosa significa ciò? Significa che Mach *dimentica* la sua teoria e, cominciando a parlare delle differenti questioni della fisica, ragiona con semplicità, senza sotterfugi idealistici, cioè materialisticamente. Tutti i « complessi di sensazioni » e tutta questa saggezza alla Berkeley spariscono. La teoria dei fisici risulta come un riflesso dei corpi, dei liquidi e dei gas esistenti al di fuori di noi e indipendentemente dal nostro corpo, e questo riflesso ha, naturalmente, un valore approssimativo, senza che si possa tuttavia qualificare come « arbitraria » questa approssimazione o semplificazione. *In realtà*: la sen-

sul fatto che Engels non cita Mach e Avenarius? Questa opinione non ha altra base e questa base è cattiva, perché Engels non faceva mai il nome di *nessuno* degli eclettici. E per ciò che riguarda Avenarius, che dal 1876 pubblicava la sua rivista trimestrale di filosofia « scientifica », è quasi impossibile che Engels non lo conoscesse.

sazione è qui considerata da Mach proprio come essa è considerata da tutta la scienza naturale, non « purificata » dagli allievi di Berkeley e di Hume, cioè come un'*immagine del mondo esterno*. La teoria propria di Mach è l'idealismo soggettivo, ma quando occorre un momento di obiettività, Mach, senza tante cerimonie, introduce nei suoi ragionamenti dei postulati della teoria contraria, cioè della teoria materialistica della conoscenza. Eduard von Hartmann, idealista conseguente e reazionario conseguente in filosofia, che *simpatizza con la lotta dei machisti contro il materialismo*, si avvicina molto alla realtà, quando dice che la posizione filosofica di Mach è un « miscuglio [*Nichtunterscheidung*] di realismo ingenuo e di illusionismo assoluto » *. È vero. La dottrina che afferma che i corpi sono complessi di sensazioni, ecc., è illusionismo assoluto, cioè solipsismo, poiché da questo punto di vista tutto il mondo non è altro che una mia illusione. I ragionamenti di Mach che abbiamo citato, come pure tutta una serie di altri suoi ragionamenti sparsi, sono ciò che viene chiamato « realismo ingenuo », cioè la teoria materialistica della conoscenza presa a prestito dagli scienziati in modo istintivo e inconsapevole.

Avenarius e i professori che seguono le sue orme cercano di coprire questa confusione aiutandosi con la teoria della « coordinazione fondamentale ». Passeremo ora ad analizzare questa teoria, ma prima facciamola finita con l'accusa di materialismo lanciata contro Avenarius. Il signor Iusckevic, al quale l'apprezzamento di Wundt, che non ha capito, è apparso curioso, non ha avuto la curiosità di conoscere lui stesso, o non si è degnato d'informarne il lettore, il modo con cui gli allievi e i continuatori immediati di Avenarius hanno reagito a questa accusa. Eppure ciò è necessario per chiarire la questione se ci interessiamo dell'atteggiamento della filosofia di Marx, cioè del materialismo, verso la filosofia dell'empiriocriticismo. E poi, se il machismo è un intreccio, un miscuglio di materialismo e di idealismo, è importante sapere in qual senso si è orientata — se è possibile esprimersi cosí — questa corrente quando gli idealisti ufficiali hanno cominciato a respingerla a causa delle sue concessioni al materialismo.

* Eduard von Hartmann: *Die Weltanschauung der modernen Physik*, Lipsia, 1902, p. 219.

A Wundt hanno, tra gli altri, risposto due dei piú puri e ortodossi allievi di Avenarius, J. Petzoldt e Fr. Carstanjen. Petzoldt ha respinto con nobile sdegno l'accusa di materialismo, disonorante per ogni professore tedesco, e si è richiamato... a che cosa pensate voi si sia richiamato?... ai *Prolegomeni* di Avenarius, dove si dice che anche la nozione stessa della sostanza è stata distrutta! Teoria comoda alla quale si possono riallacciare e le opere idealistiche pure e i postulati materialistici arbitrariamente ammessi! La *Critica dell'esperienza pura* di Avenarius non è certo in contraddizione con questa teoria — cioè col materialismo — ha scritto Petzoldt — ma essa non è neppure in contraddizione con la dottrina spiritualistica diametralmente opposta *. Magnifica difesa! È proprio ciò che Engels chiamava « misero minestrone eclettico ». Bogdanov, che non vuol riconoscersi machista e che vuole essere considerato un marxista (*in filosofia*), segue Petzoldt. Egli asserisce che « l'empiriocriticismo non deve preoccuparsi né del materialismo né dello spiritualismo né di alcuna metafisica in generale » **, che la « verità... non si trova nel "giusto mezzo" tra le due tendenze nemiche (materialismo e spiritualismo), ma all'infuori di esse » ***. In realtà ciò che Bogdanov prende per verità, è soltanto confusione, instabilità tra il materialismo e l'idealismo.

Rispondendo a Wundt, Carstanjen ha scritto che egli respinge « ogni tentativo d'introdurre di soppiatto [*Unterschiebung*] il principio materialistico », « che è assolutamente estraneo alla critica dell'esperienza pura » ****. « L'empiriocriticismo è scetticismo κατ'ἐξοχήν (per eccellenza) per ciò che concerne il contenuto delle nozioni ». Questa tendenza a sottolineare con enfasi la neutralità della dottrina di Mach, contiene un briciolo di verità: le correzioni apportate da Mach e Avenarius al loro idealismo iniziale si riducono interamente a mezze concessioni fatte al materialismo. Invece del punto di vista conseguente di Berkeley: il mondo esterno non è altro che la mia sensazione, si ha talvolta il punto di vista di Hume: rifiuto di inte-

* J. Petzoldt: *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, vol. I, pp. 351-352.

** *Empiriomonismo*, L. I, 2. edizione, p. 21.

*** Ivi, p. 93.

**** Fr. Carstanjen: *Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze, Vierteljahrsschr. für wiss. Phil.*, 22. annata (1898), pp. 73 e 213.

ressarmi della questione se esiste qualcosa al di là delle mie sensazioni. E questo punto di vista dell'agnosticismo condanna inevitabilmente ad oscillare tra il materialismo e l'idealismo.

3. *La coordinazione fondamentale e il «realismo ingenuo».*

La dottrina di Avenarius sulla coordinazione fondamentale è stata da lui esposta nel *Concetto umano del mondo* e nelle *Osservazioni*. Queste ultime sono state scritte piú tardi e Avenarius sottolinea qui che espone, invero in modo un po' diverso, *le stesse cose* esposte nella *Critica dell'esperienza pura* e nel *Concetto umano del mondo* (*Bemerk.*[14], 1894, p. 137 della rivista citata). L'essenza di questa dottrina è nella tesi «sulla *coordinazione* [cioè il rapporto reciproco] *indissolubile* [*unauflösliche*] *del nostro Io* [*des Ich*] *e dell'ambiente*» (p. 146). «In termini filosofici — continua Avenarius — si può dire: "l'*Io* e il *non Io*"». Tanto l'uno che l'altro, tanto il nostro Io che l'ambiente, noi «li troviamo *sempre assieme*» (*immer ein Zusammen-Vorgefundenes*). «Nessuna descrizione completa di ciò che è dato [o che è stato trovato: *des Vorgefundenen*] può contenere l'"ambiente" senza un *Io* [*ohne ein Ich*] *di cui* questo è l'ambiente, almeno senza quell'*Io* che descrive ciò che è stato trovato» (o che è dato: *das Vorgefundene*, p. 146). L'*Io* è chiamato *termine centrale* della coordinazione e l'ambiente *contro-termine* (*Gegenglied*) (Vedi *Der menschliche Weltbegriff*, 2. ediz., 1905, pp. 83-84, § 148 e seguenti).

Avenarius crede di riconoscere con questa dottrina tutto il valore di ciò che si chiama *realismo ingenuo*, cioè della concezione corrente, non filosofica, ingenua, comune a tutta la gente che non si preoccupa di domandarsi se esistono essi stessi e se esiste l'ambiente, il mondo esterno. Mach, esprimendo la sua solidarietà con Avenarius, si sforza pure di presentarsi come difensore del «realismo ingenuo» (*Analisi delle sensazioni*, p. 39). I machisti russi, tutti, senza eccezione, hanno prestato fede a Mach e ad Avenarius, hanno creduto cioè che questa fosse veramente una difesa del «realismo ingenuo»: si ammette l'*Io*, si ammette l'ambiente, cosa volete di piú?

Per poter capire dove realmente si trovi in questo caso il piú alto grado di ingenuità, bisogna incominciare da un punto di partenza

un po' lontano. Ecco una conversazione popolare di un certo filosofo col lettore:

« *Lettore*: Deve esistere un sistema di cose (come ritiene la filosofia consueta) ed è dalle cose che deve essere generata la coscienza.

« *Autore*: Tu parli in questo momento come un filosofo di professione... e non dal punto di vista del buon senso e della coscienza reale...

« Pensaci bene prima di rispondere e dimmi: può una cosa arrivare in te e apparire in te e per te se non attraverso e insieme alla coscienza di questa stessa cosa...?

« *Lettore*: A pensarci bene, debbo darti ragione.

« *Autore*: Ora sei tu veramente a parlare, dal profondo della tua anima. Non sforzarti d'uscire fuori di te stesso per abbracciare [o afferrare] qualcosa in maniera diversa da quella con cui puoi farlo, e cioè come coscienza *e* [corsivo dell'autore] cosa, come cosa *e* coscienza; o piú precisamente: come nessuna delle due, ma come la cosa che solo a posteriori viene scomposta nell'una e nell'altra, in ciò che è assolutamente soggettivo-oggettivo e oggettivo-soggettivo ».

Eccovi tutta l'essenza della coordinazione fondamentale dell'empiriocriticismo, difesa moderna del « realismo ingenuo », da parte del moderno positivismo! L'idea della coordinazione « indissolubile » è esposta qui con tutta chiarezza, e precisamente partendo dal punto di vista che tale è la vera difesa della comune opinione degli uomini, non deformata dalla saggezza dei « filosofi di professione ». Ora, la conversazione riportata è presa da un'opera *apparsa nel 1801* e dovuta ad un rappresentante classico dell'*idealismo soggettivo*, Johann Gottlieb *Fichte* *.

Nella dottrina di Mach e Avenarius, della quale ci stiamo occupando, non c'è altro che una parafrasi dell'idealismo soggettivo. La loro pretesa di mettersi al disopra del materialismo e dell'idealismo e di avere risolto la contraddizione fra la concezione che procede dall'oggetto *alla* coscienza e la concezione opposta non è che una vuota pretesa di rimodernizzare la dottrina di Fichte. Anche Fichte s'immaginava di aver legato indissolubilmente l'« Io » e l'« ambiente », la coscienza e l'oggetto, e di aver « risolto » la questione ricordando

* Johann Gottlieb Fichte: *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen*, Berlino, 1801, pp. 178-180.

che l'uomo non può uscire fuori di se stesso. In altre parole viene ripetuto l'argomento di Berkeley: Io non percepisco che le mie sensazioni e non ho diritto di presupporre «oggetti in sé» al di fuori della mia sensazione. Il modo differente di esprimersi di Berkeley nel 1710, di Fichte nel 1801 e di Avenarius negli anni 1891-94 non cambia assolutamente la sostanza delle cose, cioè la linea filosofica fondamentale dell'idealismo soggettivo. Il mondo è la mia sensazione; il non *Io* è «posto» (creato, prodotto) dal nostro *Io*; l'oggetto è indissolubilmente legato alla coscienza; la coordinazione indissolubile tra il nostro *Io* e l'ambiente è la coordinazione fondamentale dell'empiriocriticismo; è sempre lo stesso postulato, lo stesso vecchio rottame presentato sotto un'insegna un po' ripulita o riverniciata.

Il richiamo al «realismo ingenuo», che si pretende difendere con una tale filosofia, non è che un *sofisma* della piú bassa lega. Il «realismo ingenuo» di ogni persona sana di mente, che non è mai stata in un manicomio o a scuola dai filosofi idealisti, consiste nel riconoscere l'esistenza delle cose, dell'ambiente, dell'universo, *indipendentemente* dalla nostra sensazione, dalla nostra coscienza, dal nostro *Io* e dall'uomo in generale. Questa stessa *esperienza* (nel senso umano della parola e non in quello machista), che ha creato in noi la ferma convinzione che esistono *indipendentemente* da noi altre persone e non semplici complessi delle mie sensazioni dell'alto, del basso, del giallo, del solido, ecc., questa stessa *esperienza* crea in noi la convinzione che oggetti, universo e ambiente esistono indipendentemente da noi. Le nostre sensazioni, la nostra coscienza, sono soltanto l'*immagine* del mondo esterno ed è ovvio che l'immagine non può esistere senza l'oggetto che essa rappresenta, mentre l'oggetto può esistere indipendentemente da chi lo immagina. Il materialismo mette *consapevolmente* alla base della sua teoria della conoscenza la convinzione «ingenua» dell'umanità.

Questa valutazione della «coordinazione fondamentale» non è forse il risultato di un partito preso del materialismo contro il machismo? Niente affatto. I filosofi-specialisti, ai quali è estranea ogni inclinazione verso il materialismo, e che anzi lo detestano, e che seguono questo o quel sistema dell'idealismo, sono unanimi nel dichiarare che la coordinazione fondamentale di Avenarius e compagni è idealismo soggettivo. Per esempio, Wundt, il cui curioso giudizio non è stato compreso dal signor Iusckevic, dice esplicitamente che la teo-

ria di Avenarius, secondo la quale sarebbe impossibile una descrizione completa di ciò che ci è dato o è trovato da noi, senza un qualche *Io*, senza qualcuno che osservi o qualcuno che descriva, non è altro che una « illegittima confusione del contenuto dell'esperienza reale con la riflessione su di essa ». Le scienze naturali — dice Wundt — astraggono completamente da ogni osservatore. « E una tale astrazione è a sua volta possibile soltanto perché aggiungere mentalmente [*hinzudenken*] al contenuto dell'esperienza l'individuo che sperimenta, come fa la filosofia empiriocriticista d'accordo con la filosofia immanentista, è in generale un assunto empiricamente infondato che risulta dalla illegittima confusione del contenuto dell'esperienza reale con la riflessione su di essa » (articolo citato, p. 382). Gli immanentisti (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern) che, come vedremo in seguito, sottolineano essi stessi la loro calda simpatia per Avenarius, prendono per punto di partenza *proprio* questa idea del nesso « indissolubile » tra il soggetto e l'oggetto. Prima di analizzare Avenarius, W. Wundt ha ampiamente dimostrato che la filosofia immanentistica è soltanto una « modifica » del berkeleismo, e che, per quanto gli immanentisti rinneghino Berkeley, di fatto le differenze verbali non devono nasconderci il « contenuto piú profondo di queste dottrine filosofiche » (cioè di quelle di Berkeley e di Fichte)*.

Lo scrittore inglese Norman Smith, analizzando la filosofia dell'esperienza pura di Avenarius, giunge agli stessi risultati in modo ancor piú preciso e categorico:

« La maggior parte dei lettori del *Concetto umano del mondo* di Avenarius converranno probabilmente che, per quanto convincente come critica [dell'idealismo], essa è assolutamente illusoria nei suoi risultati positivi. Fino a quando cerchiamo di interpretare la sua teoria dell'esperienza cosí come essa viene presentata, vale a dire come una teoria veramente realistica [*genuinely realistic*], essa sfugge a ogni chiara esposizione: tutto il suo significato sembra esaurirsi nella negazione del soggettivismo che essa confuta. Soltanto quando traduciamo i termini tecnici di Avenarius in una lingua piú familiare, scopriamo la vera fonte di questa mistificazione. Avenarius ha stornato l'attenzione dai difetti della sua posizione dirigendo il suo

* Articolo citato, § C: *La filosofia immanentistica e l'idealismo di Berkeley*, pp. 373, 375. Cfr. pp. 386 e 407. *Sull'inevitabilità del solipsismo da questo punto di vista*, vedi p. 381.

attacco principale proprio contro quel punto debole [cioè contro l'idealismo], che è fatale alla sua teoria » *. « La genericità del termine "esperienza" rende un grande servizio ad Avenarius durante tutta la discussione. Questo termine [*experience*] si riferisce talvolta a colui che fa l'esperimento, talvolta a ciò che è sperimentato; quest'ultimo significato è sottolineato quando si tratta della natura del nostro *Io* [*of the self*]. Questi due significati del termine "esperienza" coincidono in pratica con la sua importante distinzione tra considerazione assoluta e considerazione relativa [ho indicato sopra il significato di questa distinzione in Avenarius]; e questi due punti di vista non sono realmente armonizzati nella sua filosofia. Poiché quando egli ammette come legittima l'esigenza che l'esperienza sia idealmente completata dal pensiero [la descrizione completa dell'ambiente è idealmente completata dal pensiero dell'*Io* che osserva], fa un'ammissione che non è in grado di accordare con la propria affermazione secondo cui niente esisterebbe al di fuori dei rapporti con il nostro *Io* [*to the self*]. Il complemento ideale della realtà data, che si ottiene dalla scomposizione dei corpi materiali in elementi, inaccessibili ai nostri sensi [si tratta degli elementi materiali scoperti dalle scienze naturali, vale a dire degli atomi, degli elettroni, ecc. e non degli elementi escogitati da Mach e Avenarius], oppure descrivendo la terra nei tempi in cui l'essere umano non esisteva su di essa, questo complemento ideale, non è, in senso rigoroso, un complemento dell'esperienza, ma un complemento di ciò che è sperimentato. Ciò completa soltanto uno dei due aspetti che Avenarius ha dichiarato inseparabili. Noi siamo cosí portati a ciò che non solo non fu mai sperimentato [non è stato oggetto di esperienza, *has not been experienced*], ma anche a ciò che mai e in nessun modo può essere sperimentato da esseri simili a noi. È appunto qui che l'ambiguità del termine esperienza viene in aiuto ad Avenarius. Egli conclude che il pensiero è una forma tanto vera [*genuine*] dell'esperienza quanto la percezione dei sensi, e ritorna cosí al vecchio e logoro [*timeworn*] argomento dell'idealismo soggettivo, e cioè che il pensiero e la realtà sono inseparabili, perché la realtà può essere percepita soltanto dal pensiero, e il pensiero presuppone l'esistenza di colui che pensa.

* Norman Smith: *Avenarius' philosophy of pure experience* in *Mind*, vol. XV, 1906, pp. 27-28.

Dunque, in definitiva, i risultati finali della speculazione positiva di Avenarius non ci offrono una qualche ricostituzione originale e profonda del realismo, ma soltanto la restaurazione, nella sua forma piú grossolana [*crudest*], della nota posizione dell'idealismo soggettivo » (p. 29).

La mistificazione di Avenarius, che ripete interamente l'errore di Fichte, è qui perfettamente smascherata. La famosa eliminazione dei contrasti fra il materialismo (Smith ha torto di dire: il realismo) e l'idealismo, per mezzo della paroletta « esperienza », si è di colpo dimostrata un mito, appena siamo passati a questioni concrete e determinate. Tale è, ad esempio, la questione della esistenza della terra *prima* dell'uomo, *prima* di qualsiasi essere sensibile. Parleremo ora di ciò piú dettagliatamente. Notiamo intanto che a smascherare Avenarius e il suo fittizio « realismo » è non solo N. Smith, avversario della sua teoria, ma anche W. Schuppe, filosofo immanentista che ha salutato calorosamente l'apparizione del *Concetto umano del mondo* come *una conferma del realismo ingenuo* *. Il fatto è che W. Schuppe *è completamente* d'accordo con un *tale* « realismo », cioè con una tale mistificazione del materialismo presentata da Avenarius. A un simile « realismo » — scrive egli ad Avenarius — mi sono sempre richiamato con lo stesso diritto di voi, *hochverehrter Herr Kollege* [onorevolissimo collega], dato che contro di me, immanentista, hanno lanciato l'accusa di idealista soggettivo. « La mia concezione del pensiero... si accorda magnificamente [*verträgt sich vortrefflich*], onorevolissimo collega, con la vostra teoria dell' "esperienza pura" » (p. 384). « Il legame e l'indissolubilità dei due termini della coordinazione » sono dati soltanto dal nostro *Io* (*das Ich*, cioè l'astratta autocoscienza fichtiana, il pensiero staccato dal cervello). « Ciò che voi volevate eliminare lo presupponete tacitamente », scrive (p. 388) Schuppe ad Avenarius. Ed è difficile dire chi dei due smaschera piú efficacemente il mistificatore Avenarius, se Smith con la sua confutazione chiara e diretta, oppure Schuppe col suo giudizio cosí entusiasta dell'opera conclusiva di Avenarius. Il bacio di Wilhelm Schuppe in filosofia non vale di piú del bacio di Pietro Struve o del signor Menscikov[15] in politica.

* Vedi lettera aperta di W. Schuppe a R. Avenarius in *Viertjschr. f. wiss. Philos.*, vol. 17, 1893, pp. 364-388.

Nello stesso modo, O. Ewald, che loda Mach per non aver ceduto al materialismo, dice della coordinazione fondamentale: « Se la correlazione fra il termine centrale e il controtermine si proclama una necessità gnoseologica che non si può aggirare, ciò significa porsi, per quanto sull'insegna figuri in maiuscole sgargianti il nome "empiriocriticismo", da un punto di vista che non si differenzia in niente dall'idealismo assoluto ». (Il termine « idealismo assoluto » è inesatto; bisognava dire: idealismo soggettivo, dato che l'idealismo assoluto di Hegel si concilia con l'esistenza della terra, della natura, del mondo fisico senza l'uomo, poiché la natura è considerata solo come l'« essere altro » dell'idea assoluta). « Se al contrario non ci si attiene a questa coordinazione e si lascia ai controtermini la loro indipendenza, affiorano subito tutte le possibilità metafisiche, specialmente dalla parte del realismo trascendentale » (op. cit., pp. 56-57).

Il signor Friedländer, che si nasconde dietro lo pseudonimo di Ewald, chiama il *materialismo* metafisica e realismo trascendentale. Difendendo egli stesso una delle varietà dell'idealismo, è completamente d'accordo con gli adepti di Mach e di Kant, per i quali il materialismo è metafisica: « la metafisica piú primitiva da cima a fondo » (p. 134). Per ciò che riguarda l'essenza « trascendentale » e metafisica del materialismo, Bazarov e tutti i machisti russi sono d'accordo con l'autore e noi dovremo piú avanti parlare di ciò in modo particolare. Per il momento è importante osservare come *in realtà* la vuota pretesa accademica di sorpassare l'idealismo e il materialismo svanisce appena la questione è posta con inesorabile intransigenza. « Lasciare ai controtermini la loro indipendenza » significa (se si traduce lo stile pretenzioso e lambiccato di Avenarius nel semplice linguaggio umano) considerare la natura, il mondo esterno come indipendenti dalla coscienza e dalla sensazione dell'uomo, e questo è materialismo. Edificare una teoria della conoscenza sul postulato del legame indissolubile dell'oggetto con le sensazioni dell'uomo (« complessi di sensazioni » = corpi; « elementi del mondo » che sono identici nello psichico e nel fisico; coordinazione di Avenarius, ecc.) significa scivolare inevitabilmente nell'idealismo. Questa la semplice e inevitabile verità che con un po' di attenzione si può facilmente scoprire sotto il guazzabuglio della lambiccata terminologia pseudoscientifica di Avenarius, Schuppe, Ewald e di altri, che

a bella posta confonde la questione e allontana il largo pubblico dalla filosofia.

La « riconciliazione » della teoria di Avenarius col « realismo ingenuo » ha infine seminato il dubbio anche tra i suoi allievi. R. Willy dice, per esempio, che la comune asserzione secondo la quale Avenarius sarebbe arrivato al « realismo ingenuo » deve essere accettata *cum grano salis*. « Come dogma il realismo ingenuo non sarebbe altro che la fede nelle cose in sé, esistenti al di fuori dell'uomo [*ausserpersönliche*], nella loro forma sensibile-tangibile » *. In altri termini: l'unica teoria della conoscenza che si accorda realmente e non in modo fittizio col « realismo ingenuo » è, secondo Willy, il materialismo! Willy però, naturalmente, ripudia il materialismo. Ma egli è obbligato a riconoscere che Avenarius ricostituisce nel *Concetto umano del mondo* l'unità dell'« esperienza », l'unità dell'« *Io* » e dell'ambiente « con l'aiuto di diverse concezioni ausiliarie e intermediarie complesse e talvolta assolutamente artificiali » (p. 171). Il *Concetto umano del mondo*, essendo una reazione contro l'idealismo originario di Avenarius, « porta interamente il carattere di una conciliazione [*eines Ausgleiches*] tra il realismo ingenuo del buon senso e l'idealismo gnoseologico della filosofia accademica. Ma io non oserei affermare che una simile conciliazione possa ristabilire l'unità e l'integrità dell'esperienza complessiva » (p. 170). (Willy parla anche di *Grunderfahrung*, cioè dell'esperienza fondamentale; ancora una nuova paroletta!).

Preziosa ammissione! L'« esperienza » di Avenarius non è riuscita a conciliare l'idealismo e il materialismo. Willy rinuncia, a quanto pare, alla *filosofia accademica* dell'esperienza per sostituire ad essa la filosofia tre volte piú confusa dell'esperienza « fondamentale »...

4. *Esisteva la natura prima dell'uomo?*

Abbiamo già visto che questa questione è particolarmente scottante per la filosofia di Mach e Avenarius. Le scienze naturali affermano con sicurezza che la terra esisteva in condizioni tali che né l'uomo né in generale qualsiasi altro essere vivente esisteva e poteva esistere su

* R. Willy: *Gegen die Schulweisheit*, p. 170.

di essa. La materia organica è un fenomeno ulteriore, frutto di un lunghissimo sviluppo. Non vi era dunque materia dotata di sensibilità, non vi erano né « complessi di sensazioni », né un *Io* « indissolubilmente » legato, secondo la teoria di Avenarius, all'ambiente. La materia è primordiale, il pensiero, la coscienza, la sensazione sono il prodotto di uno sviluppo molto elevato. Questa è la teoria materialistica della conoscenza, sulla quale poggiano istintivamente le scienze naturali.

Si domanda: hanno i piú noti rappresentanti dell'empiriocriticismo notato questa contraddizione fra la loro teoria e le scienze naturali? L'hanno notata e hanno posto apertamente la questione: con quali ragionamenti si può eliminare questa contraddizione? Tre modi di trattare tale questione, quello dello stesso R. Avenarius e quelli dei suoi allievi J. Petzoldt e R. Willy, presentano un particolare interesse dal punto di vista del materialismo.

Avenarius cerca di eliminare la contraddizione con le scienze naturali per mezzo della teoria del termine centrale « potenziale » della coordinazione. La coordinazione consiste, come sappiamo, nel legame « indissolubile » tra l'*Io* e l'ambiente. Per eliminare l'assurdità evidente di questa teoria, si introduce l'idea del termine centrale « potenziale ». Come spiegare, per esempio, lo sviluppo dell'uomo dall'embrione? Sussiste l'ambiente (= controtermine) se il « termine centrale » è rappresentato da un embrione? Il sistema embrionale C — risponde Avenarius — è « il termine centrale potenziale nei confronti del futuro ambiente individuale » (*Osservazioni*, p. 140 dell'articolo citato). Il termine centrale potenziale non è mai eguale a zero, anche quando i genitori (*elterliche Bestandteile*) non esistono ancora, ma esistono soltanto le « parti costitutive dell'ambiente »... suscettibili di diventare genitori (p. 141).

E cosí la coordinazione è indissolubile. L'empiriocriticista è obbligato ad affermare ciò, allo scopo di salvare le basi della sua filosofia: le sensazioni e i loro complessi. L'uomo è il termine centrale di questa coordinazione. E quando l'uomo non esisteva, quando esso non era ancora nato, il termine centrale non era ciononostante eguale a zero, era solo un termine centrale *potenziale*! Non si può che meravigliarsi che vi sia della gente capace di prendere sul serio un filosofo che vi offre simili ragionamenti! Persino Wundt, che dichiara di non essere affatto nemico di ogni metafisica (cioè di ogni fideismo), è

costretto a riconoscere che vi è qui un « annebbiamento mistico della concezione dell'esperienza » per opera della paroletta « potenziale » che annulla qualsiasi coordinazione (op. cit., p. 379).

Ma si può di fatto parlare seriamente di una coordinazione, la cui indissolubilità consiste nel fatto che uno dei suoi termini è potenziale?

Questo non è forse misticismo, non è forse la soglia stessa del fideismo? Se si può concepire un termine centrale potenziale nei riguardi dell'ambiente futuro, perché non concepirlo nei riguardi dell'ambiente *passato*, cioè *dopo la morte* dell'uomo? Voi direte: Avenarius non ha dedotto tale conclusione dalla sua teoria. Sí, per questo però la sua teoria assurda e reazionaria non è diventata migliore, ma soltanto piú pusillanime. Nel 1894 Avenarius non esponeva sino in fondo la sua teoria, oppure temeva di esporla, di portarla fino alle sue ultime conseguenze. Ma ecco che, come vedremo piú avanti, R. Schubert-Soldern nel 1896 si basa *appunto su questa teoria, proprio* per trarre conclusioni teologiche, che provocarono nel 1906 l'*approvazione* di Mach il quale disse: Schubert-Soldern segue « *una via molto prossima* » (al machismo) (*Analisi delle sensazioni*, p. 4). Engels aveva pienamente ragione di attaccare Dühring, ateo dichiarato, pel fatto che egli *lasciava* in modo inconseguente degli spiragli *aperti* al fideismo nella sua filosofia. Engels, molto giustamente, accusò di ciò a piú riprese il materialista Dühring che, almeno nel 1860-1870, non arrivava ancora a conclusioni teologiche. E vi è da noi gente che vorrebbe passare per marxista e diffonde tra le masse una filosofia che porta diritto al fideismo.

« ... Si potrebbe credere — scrive nella stessa pagina Avenarius — che proprio dal punto di vista dell'empiriocriticismo le scienze naturali non hanno diritto di porre la questione riguardo a quei periodi del nostro ambiente attuale che hanno preceduto nel tempo l'esistenza dell'uomo » (p. 144). E risponde: « Colui che pone questa questione non può evitare di aggiungere mentalmente se stesso [*sich hinzuzudenken*, cioè immaginare se stesso come presente] ». « Infatti — continua Avenarius — ciò che vuole lo scienziato [anche se non se ne rende esattamente conto] si riduce in sostanza solo a questo: come si dovrebbe configurare la terra... prima dell'apparizione degli esseri viventi o dell'uomo se io mi aggiungo mentalmente come spettatore, press'a poco come se noi dalla nostra terra potessimo

osservare con l'aiuto di strumenti perfezionati la storia di un altro pianeta o anche di un altro sistema solare ».

L'oggetto non può esistere indipendentemente dalla nostra coscienza. « Noi vi aggiungiamo sempre mentalmente noi stessi come intelletto che cerca di conoscere l'oggetto ».

Questa teoria della necessità di « aggiungere mentalmente » la coscienza umana ad ogni cosa, alla natura anteriore all'uomo, è esposta qui nel primo capoverso con le parole del « positivista moderno » R. Avenarius, e nel secondo capoverso con le parole dell'idealista soggettivo, J. G. Fichte *. La sofistica di questa teoria è cosí evidente che si è un po' impacciati a esaminarla. Se noi « aggiungiamo mentalmente » noi stessi, la nostra presenza sarà *immaginaria*, mentre l'esistenza della terra prima dell'uomo è *reale*. Infatti l'uomo *non ha potuto*, per esempio, osservare come spettatore la terra incandescente, e « pensare » la sua presenza sulla terra incandescente è *oscurantismo* esattamente allo stesso modo che se mi mettessi a difendere l'esistenza dell'inferno con l'argomento: se io mi « aggiungessi mentalmente » in qualità di osservatore, potrei osservare l'inferno. La « conciliazione » dell'empiriocriticimo con le scienze naturali consiste in ciò, che Avenarius acconsente graziosamente ad « aggiungere mentalmente » qualche cosa, la cui possibilità *è esclusa* dalle scienze naturali. Nessun uomo appena istruito e sano di mente mette in dubbio che la terra esisteva quando in essa *non vi poteva* essere vita, sensazione, « termine centrale », e di conseguenza tutta la teoria di Mach e Avenarius, secondo la quale la terra è un complesso di sensazioni (« i corpi sono complessi di sensazioni »), oppure un « complesso di elementi nei quali il fisico e lo psichico sono identici », oppure un « controtermine il cui termine centrale non può mai essere eguale a zero », è *oscurantismo filosofico*, è riduzione all'assurdo dell'idealismo soggettivo.

J. Petzoldt si è accorto dell'assurdità nella quale è caduto Avenarius e ne ha avuto vergogna. Nella sua *Introduzione alla filosofia dell'esperienza pura* (vol. II) egli dedica un intiero paragrafo (il 65) alla « questione della realtà dei periodi precedenti [o anteriori: *frühere*] della terra ».

* J. G. Fichte: *Rezension des Aenesidemus*, 1794, in *Sämtliche Werke*, vol. I, p. 19.

« Nella dottrina di Avenarius — dice Petzoldt — l'*Io* [*das Ich*] ha una funzione diversa che in quella di Schuppe [notiamo che Petzoldt dichiara esplicitamente e a piú riprese: la nostra filosofia è opera di *tre* persone: Avenarius, Mach e Schuppe], ma è tuttavia ancora una funzione troppo rilevante per la sua teoria » (Petzoldt è stato senza dubbio influenzato dal modo con cui Schuppe ha smascherato Avenarius mostrando come nella sua teoria di fatto tutto rimanga interamente nell'ambito dell'*Io*; Petzoldt vorrebbe rettificare). Petzoldt continua: « Avenarius una volta ha detto: "Noi possiamo naturalmente immaginare un luogo dove l'uomo non abbia mai messo piede, ma perché si possa *pensare* [corsivo di Avenarius] un tale ambiente, bisogna che ci sia ciò che noi designiamo con *Io* [*Ich-Bezeichnetes*], un *Io a cui* [corsivo di Avenarius] appartiene questo pensiero" » (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. 18, 1894, p. 146, note).

Petzoldt replica:

« L'importante, dal punto di vista gnoseologico, non è di chiederci se possiamo in generale concepire un tal posto, ma se abbiamo il diritto di pensarlo come esistente oppure come esistito indipendentemente da un pensiero individuale qualunque ».

Quel che è giusto è giusto. Gli uomini possono pensare e « aggiungere mentalmente » ogni specie di inferni, ogni specie di diavoli. Lunaciarski si è perfino « aggiunto mentalmente »... diciamo per esprimerci delicatamente, delle concezioni religiose [16]; ma il compito della teoria della conoscenza consiste appunto nel mostrare l'irrealtà e il carattere fantastico e reazionario di tali aggiunte mentali.

« ... Che un sistema C [cioè il cervello] sia indispensabile per il pensiero è ovvio per Avenarius e per la filosofia che io difendo »...

Non è vero. La teoria di Avenarius del 1876 è una teoria del pensiero senza il cervello. E la sua teoria del 1891-1894, come ora vedremo, non è esente dallo stesso elemento di assurdità idealistica.

« ... Ma è questo sistema C una condizione d'*esistenza* [corsivo di Petzoldt], mettiamo, del periodo secondario [*Sekundärzeit*] della terra? ». E Petzoldt, citando il ragionamento, già ricordato, di Avenarius su ciò che vogliono propriamente le scienze naturali e come noi possiamo « aggiungere mentalmente » l'osservatore, replica:

« No, noi vogliamo sapere se abbiamo diritto di pensare che la terra esisteva in quell'epoca lontana cosí come esisteva ieri o un mi-

nuto fa. Oppure bisognerà di fatto affermare l'esistenza della terra soltanto alla condizione, come vuole *Willy*, che noi abbiamo almeno il diritto di pensare che assieme alla terra esiste in un dato momento un qualunque sistema C, sia pure al piú basso grado del suo sviluppo? » (ritorneremo subito su questa idea di Willy).

« Avenarius evita questa strana conclusione di Willy con l'argomento che la persona che si interroga non può togliersi mentalmente [*sich wegdenken*, cioè pensarsi assente] oppure non può evitare di aggiungersi mentalmente [*sich hinzuzudenken*: vedi il *Concetto umano del mondo*, p. 130, prima edizione tedesca]. Ma in questo modo Avenarius fa dell'*Io* individuale della persona che pone la questione, oppure del pensiero di questo *Io*, la condizione non di un semplice atto del pensiero sulla terra ancora inabitata, ma la condizione del nostro diritto di pensare che la terra esisteva in quel tempo.

« Queste false vie si possono facilmente evitare se non si accorda a questo *Io* una cosí grande importanza teorica. L'unica cosa che la teoria della conoscenza deve esigere, tenendo conto di queste o quelle nozioni su ciò che è lontano da noi nel tempo e nello spazio, è che lo si possa concepire e che il suo significato sia determinato in modo univoco [*eindeutig*]; tutto il resto riguarda le scienze speciali » (vol. II, p. 325).

Petzoldt ha ribattezzato la legge della causalità legge della determinazione univoca e ha introdotto nella sua teoria, come vedremo in seguito, l'*apriorismo* di questa legge. Questo significa che dall'idealismo soggettivo e dal solipsismo di Avenarius (« che accorda un'importanza esagerata al nostro *Io* », come si dice nel gergo professorale!) Petzoldt si salva con l'aiuto delle idee *kantiane*. L'insufficienza del fattore oggettivo nella dottrina di Avenarius, l'impossibilità di conciliarla con le esigenze delle scienze naturali, che dichiarano la terra (oggetto) esistente molto tempo prima dell'apparizione degli esseri viventi (soggetto), hanno obbligato Petzoldt ad afferrarsi alla causalità (determinazione univoca). La terra esisteva perché la sua esistenza anteriore all'uomo è causalmente legata all'attuale esistenza della terra. In primo luogo da dove è venuta la causalità? A priori, dice Petzoldt. In secondo luogo, non sono forse legate alla causalità anche le idee di inferno, di diavoli, e di ciò che Lunaciarski si è « aggiunto mentalmente »? In terzo luogo, la teoria dei « complessi di sensazioni » risulta in tutti i casi distrutta da Petzoldt. Pet-

zoldt non ha risolto la contraddizione che egli ha constatato in Avenarius, ma è caduto in una confusione ancora piú grande, poiché la soluzione può essere soltanto una: riconoscere che il mondo esterno riflesso nella nostra coscienza esiste indipendentemente dalla nostra coscienza. Soltanto questa soluzione materialistica è compatibile effettivamente con le scienze naturali e soltanto essa respinge la soluzione idealistica della questione della causalità proposta da Petzoldt e Mach, della quale parleremo separatamente.

Il terzo empiriocriticista, R. Willy, si è occupato per la prima volta di questa difficoltà della filosofia di Avenarius nel 1896, nell'articolo: *Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt* (*L'empiriocriticismo come unica concezione scientifica*). Che posizione prendere nei confronti dell'universo anteriore all'uomo?, si chiede Willy *, e risponde dapprima seguendo Avenarius: « Noi ci trasportiamo *mentalmente* nel passato ». Ma poi egli dice che non è per niente obbligatorio concepire *l'esperienza* come esperienza umana. « Poiché, una volta che prendiamo la vita degli animali in connessione con l'esperienza generale, noi dobbiamo considerare il mondo degli animali, sia pure il mondo dei piú miseri vermi, semplicemente come composto da altri uomini [*Mitmenschen*] *primitivi* » (pp. 73-74). Dunque prima dell'uomo la terra era l'« esperienza » del verme, che faceva funzione di « termine centrale » per salvare la « coordinazione » di Avenarius e la filosofia di Avenarius! Nessuna meraviglia se, dopo di ciò, Petzoldt abbia tentato di svincolarsi da un tale ragionamento, che non solo è una perla di assurdità (al verme si attribuisce una concezione della terra conforme alle teorie dei geologi), ma non offre inoltre alcun soccorso al nostro filosofo, poiché la terra esisteva non soltanto prima dell'uomo, ma anche prima di tutti gli esseri viventi in generale.

Willy ritornò un'altra volta su questo argomento nel 1905. Questa volta il verme era scomparso **. La « legge della determinazione univoca » di Petzoldt, naturalmente, non soddisfaceva Willy, che non ci vedeva altro che « formalismo logico ». La questione del mondo anteriore all'uomo, cosí com'è impostata da Petzoldt, non ci riconduce forse — dice l'autore — « di nuovo alla cosa in sé del cosid-

* *V. schr. für wiss. Philosophie*, vol. XX, 1896, p. 72.
** R. Willy: *Gegen die Schulweisheit*, 1905, pp. 173-178.

detto senso comune? » (cioè al materialismo: che orrore, infatti!). Cosa significano milioni di anni senza vita? « Non è già anche il tempo una cosa in sé? Naturalmente, no*! Ma allora, se le cose stanno cosí, vuol dire che le cose esistenti al di fuori dell'uomo sono soltanto rappresentazioni, particelle di fantasie create con l'aiuto di alcuni frammenti che troviamo intorno a noi. E, infatti, perché no? Il filosofo deve forse temere il torrente della vita?... Io dico a me stesso: getta le saccenterie dei sistemi e cogli il momento [*ergreife den Augenblick*], quel momento che vivi e che solo procura la felicità » (pp. 177-178).

Benissimo, benissimo. O il materialismo, o il solipsismo: ecco dunque a che cosa è arrivato, malgrado le frasi sonore, R. Willy analizzando la questione della natura anteriore all'uomo.

Tiriamo le somme. Abbiamo letto il parere di tre profeti dell'empiriocriticismo che si sono travagliati, sudando sette camicie, per conciliare la loro filosofia con le scienze naturali, per tappare le falle del solipsismo. Avenarius ha ripetuto l'argomento di Fichte e ha sostituito al mondo reale un mondo immaginario. Petzoldt si è un po' allontanato dall'idealismo di Fichte e si è avvicinato a quello di Kant. Willy, fatto fiasco col suo « verme », ha lasciato correre e inavvertitamente si è lasciata scappare la verità: o il materialismo o il solipsismo, o addirittura il riconoscimento che nulla esiste all'infuori del momento presente.

Ci resta solo da mostrare al lettore come hanno compreso ed esposto la questione i machisti nostri compatrioti. Ecco ciò che dice Bazarov nei *Saggi « intorno » alla filosofia del marxismo* (p. 11):

« A noi ora non resta che discendere, guidati dal nostro fedele *vademecum* [si tratta di Plekhanov], nell'ultimo e piú terribile girone dell'inferno solipsista, in quel girone dove tutto l'idealismo soggettivo è — secondo Plekhanov — minacciato dalla necessità di rappresentarsi il mondo come lo contemplarono gli ittiosauri e gli archeopterigi. "Trasportiamoci mentalmente — scrive egli, Plekhanov — all'epoca in cui sulla terra esistevano soltanto i lontani avi dell'uomo, per esempio nell'epoca secondaria. Si chiede: che ne era allora dello spazio, del tempo, della causalità? Di chi, questi, erano allora forme soggettive? Forme soggettive degli ittiosauri? E quale

* Ne riparleremo specialmente discutendo coi machisti.

spirito dettava allora le sue leggi alla natura? Lo spirito degli archeopterigi? A queste domande la filosofia di Kant non può dare nessuna risposta. Ed essa deve essere scartata come assolutamente inconciliabile con la scienza contemporanea" (*L. Feuerbach*, p. 117)».

Qui Bazarov interrompe la citazione di Plekhanov, proprio prima di una frase che è, come vedremo, molto importante: «L'idealismo dice: senza soggetto non c'è l'oggetto. La storia della terra dimostra che l'oggetto esisteva molto tempo prima che apparisse il soggetto, cioè molto tempo prima che apparissero organismi dotati di un minimo di coscienza... La storia dell'evoluzione dimostra la verità del materialismo».

Continuiamo la citazione di Bazarov:

«... Ma la cosa in sé di Plekhanov ci dà essa la risposta cercata? Ricordiamoci che noi non possiamo, nemmeno secondo Plekhanov, avere una qualche idea delle cose quali sono in sé; noi conosciamo solo le loro manifestazioni, soltanto i risultati della loro azione sui nostri organi dei sensi. "Oltre questa azione esse non hanno nessuna forma" (*L. Feuerbach*, p. 112). Quali organi dei sensi esistevano all'epoca degli ittiosauri? Evidentemente soltanto gli organi sensori degli ittiosauri e dei loro simili. Solo le rappresentazioni degli ittiosauri erano allora le vere, reali manifestazioni delle cose in sé. Quindi il paleontologo, se vuole rimanere sul terreno "reale", deve, anche secondo Plekhanov, scrivere la storia dell'epoca secondaria sotto forma di contemplazione del mondo da parte degli ittiosauri. E quindi non facciamo neanche qui un passo in avanti in confronto al solipsismo».

Tale è, nella sua integrità (ci scusiamo col lettore per la lunghezza di questa citazione, ma era impossibile fare altrimenti), il ragionamento di un machista, ragionamento che meriterebbe di essere eternato come classico esempio di confusione.

Bazarov ritiene di aver preso Plekhanov con le mani nel sacco. Se le cose in sé, dice egli, non hanno alcuna forma oltre l'azione sui nostri organi dei sensi, significa che esse non esistevano nell'epoca secondaria altrimenti che come «forma» degli organi dei sensi degli ittiosauri. E questo sarebbe il ragionamento di un materialista?! Se la «forma» è il risultato dell'azione della «cosa in sé» sugli organi dei sensi, ciò significa forse che le cose *non esistono indipendentemente* da qualsiasi organo dei sensi?

Ma ammettiamo per un istante (per quanto improbabile sia quest'ipotesi) che Bazarov « non abbia veramente compreso » le parole di Plekhanov, che queste gli siano apparse confuse. Ammettiamo che sia cosí. Domandiamo: Bazarov si esercita forse in giochi di prestigio contro Plekhanov (che poi i machisti proclamano unico rappresentante del materialismo!) oppure intende chiarire una questione riguardante il *materialismo*? Se Plekhanov vi è apparso confuso o contraddittorio, ecc., perché non prendete altri materialisti? Perché non ne conoscete? Ma l'ignoranza non è un argomento.

Se in realtà Bazarov non sa che il postulato fondamentale del materialismo è l'ammissione del mondo esterno, dell'esistenza delle *cose* al di fuori della nostra coscienza e indipendentemente da essa, allora in effetti siamo in presenza di un caso di estrema ignoranza veramente eccezionale. Ricordiamo al lettore che Berkeley nel 1710 rimproverava ai materialisti di ammettere gli « oggetti in sé » esistenti indipendentemente dalla nostra coscienza che li riflette. Naturalmente ognuno è libero di mettersi dalla parte di Berkeley e di non importa chi *contro* i materialisti. Ciò è incontestabile, ma è altrettanto incontestabile che parlare di materialisti e mutilare o ignorare il postulato fondamentale di *tutto* il materialismo, significa introdurre nella questione una confusione imperdonabile.

È giusto, come ha detto Plekhanov, che per l'idealismo non c'è oggetto senza il soggetto e che per il materialismo l'oggetto esiste indipendentemente dal soggetto che lo riflette piú o meno giustamente nella sua coscienza? Se *non* è giusto, ogni persona che abbia un po' di rispetto per il marxismo avrebbe dovuto indicare *questo* errore di Plekhanov e prendere, per ciò che riguarda il materialismo e la natura anteriore all'uomo, *non* Plekhanov ma qualcun altro, per esempio Marx, Engels, Feuerbach. Se invece è giusto, o comunque se voi non siete in grado di trovare qui l'errore, il vostro tentativo di imbrogliare le carte, di confondere nella testa del lettore la piú elementare concezione del materialismo nella sua distinzione dall'idealismo, è un atto di disonestà intellettuale.

E per quei marxisti che s'interessano a questa questione *indipendentemente* da ogni paroletta pronunciata da Plekhanov, citeremo Feuerbach il quale, come si sa (può darsi come *non* sa Bazarov) fu materialista e grazie al quale Marx ed Engels, com'è noto, arrivaro-

no dall'idealismo di Hegel alla loro filosofia materialistica. Nella sua replica a R. Haym, Feuerbach scrive:

« La natura, che non è oggetto dell'uomo o della coscienza, è per la filosofia speculativa o almeno per l'idealismo una cosa in sé kantiana [riparleremo dettagliatamente della confusione che i nostri machisti fanno tra la cosa in sé kantiana e la cosa in sé materialistica], un'astrazione priva di ogni realtà, ma è appunto la natura che porta l'idealismo al fallimento. Le scienze naturali, almeno nel loro stato attuale, ci portano necessariamente a un punto in cui non esistevano ancora le condizioni dell'esistenza umana, in cui la natura, cioè la terra, non era ancora un oggetto di osservazione per l'occhio e la coscienza umana, in cui la natura era per conseguenza un'entità assolutamente non umana [*absolut unmenschliches Wesen*]. Al che l'idealismo può replicare: ma questa natura è una natura pensata da te [*von dir gedachte*]. Certo, ma ciò non vuol dire che questa natura non sia realmente esistita, in un certo periodo di tempo, come dalla circostanza che Socrate e Platone non esistono per me se io non li penso, non discende che Socrate e Platone non siano realmente esistiti una volta senza di me » *.

Ecco come ragionava Feuerbach a proposito del materialismo e dell'idealismo dal punto di vista della natura anteriore all'uomo. Feuerbach, che conosceva bene i vecchi sofismi idealistici, ha confutato il sofisma di Avenarius (« aggiungere mentalmente un osservatore ») senza conoscere il « moderno positivismo ». Ora Bazarov non offre assolutamente nulla oltre la ripetizione di questo sofisma degli idealisti: « Se io fossi stato là [sulla terra nell'epoca anteriore all'uomo] avrei visto il mondo cosí e cosí » (*Saggi « intorno » alla filosofia del marxismo*, p. 29). In altre parole: se io faccio questa supposizione manifestamente assurda e contraria alle scienze naturali (che l'uomo possa essere stato osservatore nell'epoca anteriore all'uomo), metto a posto la mia filosofia!

Da ciò si può giudicare quale sia la competenza oppure l'onestà intellettuale di Bazarov, il quale non accenna neppure alle « difficoltà » intorno alle quali si sono affannati Avenarius, Petzoldt e Wil-

* L. Feuerbach: *Sämtliche Werke, herausg. von Bolin und Jodl*, vol. VII, Stoccarda, 1903, § 510; oppure Karl Grün: *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, vol. I, Lipsia, 1874, pp. 423-435.

ly, e, dopo aver messo tutto alla rinfusa, presenta al lettore un imbroglio cosí inverosimile che infine non si vede piú la differenza tra il materialismo e il solipsismo! L'idealismo viene presentato come « realismo » e il materialismo si vede attribuire la negazione dell'esistenza delle cose che si trovano al di fuori della loro azione sugli organi dei sensi! Cosí, o Feuerbach non conosceva la elementare differenza tra il materialismo e l'idealismo o Bazarov e compagni trasformano in modo assolutamente nuovo le verità elementari della filosofia.

Oppure prendete ancora Valentinov. Guardate questo filosofo che è, naturalmente, entusiasta di Bazarov: 1. « Berkeley è il progenitore della teoria correlativista della relatività del soggetto e dell'oggetto (p. 148) ». Questo non sarebbe l'idealismo di Berkeley, oh no! Sarebbe una « profonda analisi ». 2. « I postulati fondamentali della teoria sono formulati da Avenarius nel modo piú realistico se si fa astrazione dalle forme [!] della sua interpretazione [soltanto interpretazione!] idealistica abituale » (p. 148). I bambini, come si vede, si lasciano incantare dalle parole! 3. « La concezione di Avenarius sul punto di partenza della conoscenza è la seguente: ogni individuo si trova in un determinato ambiente o, per dirla altrimenti, l'individuo e l'ambiente sono dati come termini connessi e inseparabili [!] di una sola coordinazione » (p. 148). Magnifico! Questo non sarebbe idealismo; Valentinov e Bazarov si sarebbero elevati al disopra del materialismo e dell'idealismo: questa « indissolubilità » dell'oggetto dal soggetto sarebbe la cosa piú « realistica ». 4. « È giusta l'affermazione contraria, che non esiste un controtermine tale che non corrisponda al termine centrale, all'individuo? Evidentemente [!] non è giusta... Nell'epoca arcaica le foreste verdeggiavano... e l'uomo non esisteva ancora » (p. 148). Dunque indissolubilità significherebbe che è *possibile* separare! Non è forse « evidente »? 5. « Dal punto di vista della teoria della conoscenza, la questione dell'oggetto in sé resta pertanto assurda » (p. 148). Altro che! Quando non esistevano ancora organismi dotati di sensazioni, le cose sarebbero state già, ciononostante, « complessi di elementi » *identici* alle sensazioni! 6. « La scuola immanentista rappresentata da Schubert-Soldern e da Schuppe ha espresso queste [!] idee in forma impropria e si è cacciata nel vicolo cieco del solipsismo » (p. 149). Ma in se stesse « queste idee » non porterebbero al solipsismo e l'empiriocriticismo non sarebbe af-

fatto una variante della teoria reazionaria degli immanentisti, i quali mentirebbero quando dichiarano la loro simpatia per Avenarius!

Questa non è filosofia, signori machisti, ma miscuglio incoerente di parole.

5. *L'uomo pensa col cervello?*

A questa questione Bazarov risponde decisamente in modo affermativo. Egli scrive: « Se la tesi di Plekhanov che " la coscienza è uno stato interno della materia " fosse espressa in una forma piú soddisfacente, per esempio: " ogni processo psichico è funzione di un processo cerebrale ", né Mach né Avenarius lo contesterebbero ». (*Saggi « intorno » alla filosofia del marxismo*, p. 29).

Per i sorci non c'è belva piú forte del gatto. Per i machisti russi non c'è materialista piú forte di Plekhanov. Ma che sia veramente stato Plekhanov il *solo* e il primo a formulare questa tesi materialistica che la coscienza è uno stato interno della materia? E se la formulazione che Plekhanov dà del materialismo non è piaciuta a Bazarov, perché prendere in considerazione Plekhanov e non Engels o Feuerbach?

Perché i machisti hanno paura di confessare la verità. Essi lottano contro il materialismo fingendo di lottare contro Plekhanov: procedimento vile e senza princípi.

Ma passiamo all'empiriocriticismo. Avenarius « non contesterebbe » che il pensiero è una funzione del cervello. Queste parole di Bazarov racchiudono in sé proprio il contrario della verità. Avenarius non solo *contesta* la tesi materialistica, ma costruisce un'intera « teoria » per confutare proprio questa tesi. « Il nostro cervello — dice Avenarius nel *Concetto umano del mondo* — non è la dimora, la sede, il creatore, lo strumento o l'organo, il portatore o il substrato, ecc., del pensiero » (p. 76, citata con approvazione da Mach nella sua *Analisi delle sensazioni*, p. 22 nota). « Il pensiero non è l'abitante o il sovrano del cervello, esso non ne è la metà o una parte, ecc., ma esso non è neppure un prodotto o una funzione fisiologica, o un qualunque stato del cervello » (ivi). Avenarius si esprime non meno decisamente nelle sue *Osservazioni*: « le rappresentazioni » « non sono funzioni (fisiologiche, psichiche, psico-fisiche) del cervello » (§ 115, p. 419,

articolo citato). Le sensazioni non sono « funzioni psichiche del cervello » (§ 116).

Cosí, secondo Avenarius, il cervello non è l'organo del pensiero, il pensiero non è una funzione del cervello. Consultiamo Engels e troveremo subito formulazioni nettamente materialistiche, diametralmente opposte a queste. « Pensiero e coscienza — dice Engels nell'*Antidühring* — sono prodotti del cervello umano » (p. 22 della 5. edizione tedesca)[17]. Questa stessa idea è ripetuta a piú riprese nella stessa opera. Nel *Ludwig Feuerbach* leggiamo la seguente esposizione dei punti di vista di Feuerbach e di quelli di Engels: « il mondo materiale [*stofflich*], percepibile dai sensi, e a cui noi stessi apparteniamo, è il solo mondo reale... la nostra coscienza e il nostro pensiero, per quanto appaiano soprasensibili, sono il prodotto [*Erzeugnis*] di un organo materiale, corporeo, il cervello. La materia non è un prodotto dello spirito, ma lo spirito stesso non è altro che il piú alto prodotto della materia. Questo, naturalmente, è materialismo puro » (4. edizione tedesca, p. 18)[18]. Oppure a p. 4: il riflesso dei processi della natura « nel cervello pensante », ecc. ecc.

Avenarius respinge questo punto di vista materialistico, chiamando il « pensiero del cervello » « *feticismo delle scienze naturali* » (*Concetto umano del mondo*, 2. edizione tedesca, p. 70). Quindi, per ciò che riguarda la sua netta contraddizione, su questo punto, con le scienze naturali, Avenarius non si fa la minima illusione. Egli ammette — come lo ammettono Mach e tutti gli immanentisti — che le scienze naturali si pongono spontaneamente, istintivamente dal punto di vista materialistico. Egli ammette e dichiara apertamente di essere *in assoluto disaccordo* con la « *psicologia dominante* » (*Osservazioni*, p. 150 e molte altre). Questa psicologia dominante opera una « introiezione » inammissibile — ecco una nuova paroletta partorita con dolore dal nostro filosofo —, cioè inculca il pensiero nel cervello, ossia le sensazioni in noi. Queste « due parole » (in noi, *in uns*) — dice Avenarius nello stesso punto — contengono la premessa (*Annahme*) contestata dall'empiriocriticismo. « Questa *inserzione* [*Hineinverlegung*] delle coste viste, ecc., nell'uomo è ciò che noi chiamiamo *introiezione* » (p. 153, § 45).

L'introiezione si distacca « in linea di principio » dalla « concezione naturale del mondo » (*natürlicher Weltbegriff*) dicendo: « in me » invece di dire « davanti a me » (*vor mir*, p. 154) e « facendo

della parte integrante dell'ambiente (reale) una parte integrante del pensiero (ideale)» (ivi). «Dall'ameccanico [nuova parola al posto di "psichico"] che si manifesta liberamente e chiaramente nel dato [oppure in ciò che troviamo, *im Vorgefundenen*] l'introiezione fa qualcosa che si nasconde misteriosamente [una cosa latitante, dice «con espressione nuova» Avenarius] nel sistema nervoso centrale» (ivi).

Abbiamo qui quella stessa *mistificazione* che abbiamo osservato nella famigerata difesa del «realismo ingenuo» da parte degli empiriocriticisti e degli immanentisti. Avenarius segue il consiglio dell'intrigante di Turgheniev[10]: bisogna soprattutto gridare contro quei vizi che riconosci in te stesso. Avenarius si sforza di apparire come uno che combatte l'idealismo: abitualmente si deduce l'idealismo filosofico dall'introiezione, si trasforma il mondo esterno in sensazioni, in rappresentazioni, ecc. Ma io difendo il «realismo ingenuo», l'identica realtà di tutto ciò che è dato, dell'«*Io*» e dell'ambiente, senza introdurre il mondo esteriore nel cervello dell'uomo.

Qui il sofisma è assolutamente identico a quello che abbiamo osservato nell'esempio della famigerata coordinazione. Distraendo l'attenzione del lettore con attacchi all'idealismo, Avenarius difende in realtà, con una terminologia appena modificata, lo stesso idealismo: il pensiero non è una funzione del cervello, il cervello non è l'organo del pensiero, le sensazioni non sono una funzione del sistema nervoso; no, le sensazioni sono «elementi» psichici in una combinazione determinata e fisici in un'altra (quantunque elementi «*identici*»). Con una nuova terminologia confusa, con nuove parolette ricercate, che pretendono esprimere una nuova «teoria», Avenarius non fa che segnare il passo e ritornare al suo postulato idealistico fondamentale.

E se i nostri machisti russi (per esempio Bogdanov) non hanno scorto la «mistificazione» e hanno visto nella «nuova» difesa dell'idealismo una confutazione di quest'ultimo, i filosofi di professione hanno dato nella loro analisi dell'empiriocriticismo un sensato apprezzamento dell'essenza delle idee di Avenarius quali sono in realtà, quando vengono spogliate della loro pretenziosa terminologia.

Nel 1903 Bogdanov (*Il pensiero autoritario*, articolo pubblicato nella raccolta *Psicologia della società*, p. 119 e sgg.) scriveva:

«Richard Avenarius ha dato il quadro filosofico piú completo e

piú armonioso dello sviluppo del dualismo di spirito e corpo. L'essenza della sua " teoria dell'introiezione " consiste in ciò che segue » (noi non osserviamo direttamente che i corpi fisici e non possiamo che argomentare su ipotesi intorno alle esperienze altrui, cioè sui fatti psichici degli altri uomini). « ... L'ipotesi viene complicata dal fatto che le esperienze di un altro uomo sono situate nel suo corpo, introdotte (introiettate) nel suo organismo. Questa è già un'ipotesi superflua e conduce inoltre a numerosissime contraddizioni. Avenarius rileva sistematicamente queste contraddizioni sviluppando una serie successiva di momenti storici nello sviluppo del dualismo e poi dell'idealismo filosofico; ma qui non abbiamo nessuna ragione di seguire Avenarius... La introiezione serve di *spiegazione* del dualismo di spirito e corpo ».

Bogdanov abbocca all'amo della filosofia professorale e crede veramente che l'« introiezione » sia diretta contro l'idealismo. Bogdanov ha creduto *sulla parola* alla valutazione dell'introiezione data dallo stesso Avenarius, senza scorgere il *pungiglione* diretto contro il materialismo. L'introiezione nega che il pensiero sia una funzione del cervello, che le sensazioni siano funzioni del sistema nervoso centrale dell'uomo, nega cioè, per confutare il materialismo, le verità piú elementari della fisiologia. Il « dualismo » è cosí confutato con l'aiuto di argomenti *idealistici* (malgrado tutta la collera diplomatica di Avenarius contro l'idealismo), poiché la sensibilità e il pensiero ci appaiono non come fattori secondari, non come derivati della materia, ma come *primordiali*. Il dualismo è qui confutato da Avenarius solo nella misura in cui egli « confuta » l'esistenza dell'oggetto senza il soggetto, della materia senza il pensiero, del mondo esterno indipendente dalle nostre sensazioni; cioè è confutato dal *punto di vista idealistico*. L'assurda negazione del fatto che l'immagine visiva di un albero è una funzione della retina, dei nervi e del cervello, è necessaria ad Avenarius per rafforzare la sua teoria dei legami « indissolubili » dell'esperienza « completa » che include e il nostro « *Io* » e l'albero, cioè l'ambiente.

La dottrina dell'introiezione non è altro che confusione, la quale introduce tutte le assurdità idealistiche ed è in contraddizione con le scienze naturali, che affermano inesorabilmente che il pensiero è una funzione del cervello, che le sensazioni, *cioè* le immagini del *mondo esterno* esistono *in noi*, generate dall'azione delle cose sui nostri or-

gani dei sensi. L'eliminazione materialistica del « dualismo di spirito e corpo » (cioè il monismo materialistico) consiste in ciò: lo spirito non esiste indipendentemente dal corpo, lo spirito è secondario, è una funzione del cervello, un'immagine del mondo esterno. L'eliminazione idealistica del « dualismo di spirito e corpo » (cioè il monismo idealistico) consiste in ciò: lo spirito *non* è una funzione del corpo, lo spirito è di conseguenza primordiale, l'« ambiente » e l'« Io » esistono soltanto nel legame indissolubile degli stessi « complessi di elementi ». Oltre a queste due maniere, diametralmente opposte, di eliminare il « dualismo di spirito e corpo », non ce ne può essere una terza, se non si tien conto dell'eclettismo, cioè della confusione incoerente dell'idealismo e del materialismo. Questa confusione di Avenarius è apparsa a Bogdanov e compagni una « verità al di fuori del materialismo e dell'idealismo ».

Ma i filosofi di professione non sono cosí ingenui e creduli come i machisti russi. È vero che ognuno di questi signori professori di ruolo difende il « *proprio* » sistema di confutazione del materialismo o, per lo meno, di « conciliazione » del materialismo con l'idealismo, ma nei confronti dei concorrenti essi smascherano senza cerimonie i frammenti incoerenti di materialismo e di idealismo che si trovano in tutti i possibili « moderni » e « originali » sistemi. Se alcuni giovani intellettuali hanno abboccato all'amo di Avenarius, non è stato possibile metter nel sacco quella vecchia volpe di Wundt. L'idealista Wundt ha strappato in modo abbastanza sgarbato la maschera allo smorfioso Avenarius *lodandolo per la tendenza antimaterialistica della dottrina dell'introiezione.*

« Se l'empiriocriticismo — ha scritto Wundt — rimprovera al materialismo volgare di esprimere, attraverso espressioni come: il cervello " ha " oppure " produce " il pensiero, un rapporto che, in generale, non può essere constatato attraverso l'osservazione e la descrizione dei fatti [per W. Wundt deve essere evidentemente un « fatto » che l'uomo pensi senza l'aiuto del cervello!]... il rimprovero è indubbiamente fondato » (articolo cit., pp. 47-48).

Altro che! Gli idealisti marceranno sempre contro i materialisti con gli equivoci Avenarius e Mach! Dispiace solo — aggiunge Wundt — che questa teoria dell'introiezione « non sia per nulla legata alla dottrina della serie vitale indipendente, alla quale solo piú tardi è stata aggiunta dal di fuori, in modo piuttosto artificiale » (p. 365).

L'introiezione, dice O. Ewald, « non è altro che una finzione necessaria all'empiriocriticismo per coprire i suoi errori » (op. cit., p. 44). « Noi osserviamo una strana contraddizione: da una parte l'eliminazione dell'introiezione e la ricostituzione della concezione naturale del mondo devono restituire al mondo la sua vivente realtà; dall'altra parte l'empiriocriticismo attraverso la coordinazione fondamentale conduce alla teoria puramente idealistica della correlazione assoluta del controtermine e del termine centrale. Avenarius si aggira cosí in un circolo vizioso. Egli è partito in guerra contro l'idealismo e ha deposto le armi davanti all'idealismo alla vigilia d'iniziare la lotta aperta. Voleva liberare il mondo degli oggetti dal giogo del soggetto e ha nuovamente ancorato questo mondo al soggetto. Ciò che la sua critica annienta veramente è la caricatura dell'idealismo e non la sua vera espressione gnoseologica » (op. cit., pp. 64-65).

« La massima di Avenarius, sovente citata — dice Norman Smith — secondo la quale il cervello non è né la sede, né l'organo, né il portatore del pensiero, è una negazione dei soli termini che noi abbiamo per determinare i rapporti dell'uno e dell'altro » (op. cit., p. 30).

Non fa meraviglia che la teoria dell'introiezione approvata da Wundt incontri la simpatia dello spiritualista dichiarato James Ward *, che conduce una lotta sistematica contro il « naturalismo e l'agnosticismo » e particolarmente contro T. Huxley, non perché costui fosse un materialista insufficientemente preciso e deciso, come Engels gli rimproverava, ma perché sotto il suo agnosticismo si dissimulava in definitiva il materialismo.

Notiamo che il machista inglese Pearson ottiene — ignorando qualsiasi sotterfugio filosofico, senza ammettere né l'introiezione né la coordinazione o la « scoperta degli elementi del mondo » — gli stessi inevitabili risultati del machismo, quando venga liberato dai suoi « veli », cioè l'idealismo soggettivo puro. Pearson non conosce nessun « elemento ». « Le impressioni dei sensi » (*sense impressions*) sono la sua prima ed ultima parola. Egli non ha il benché minimo dubbio che l'uomo pensi col cervello. E la contraddizione fra questa tesi (la sola corrispondente alla scienza) e il punto di partenza della sua filosofia resta nuda e ovvia. Combattendo la concezione

* James Ward: *Naturalism and Agnosticism*, 3. ed., Londra, 1906, vol. II, pp. 171-172.

della materia come qualcosa che esista indipendentemente dalle nostre impressioni sensibili (cap. VII della sua *Grammatica della scienza*) Pearson esce dai gangheri. Ripetendo tutti gli argomenti di Berkeley egli dichiara che la materia non è nulla. Ma quando si tratta dei rapporti tra il cervello e il pensiero, Pearson dichiara decisamente: « Dalla volontà e dalla coscienza, legate a un meccanismo materiale, noi non possiamo dedurre nulla che assomigli alla volontà e alla coscienza senza questo meccanismo » *. Egli formula perfino la seguente tesi che riassume le sue ricerche in questo campo: « La coscienza non ha alcun senso al di là dei limiti del sistema nervoso simile al nostro: è illogico affermare che tutta la materia è cosciente [è logico però supporre che tutta la materia possiede una facoltà essenzialmente simile alla sensazione: la facoltà di riflettere il mondo esterno], ma è ancor piú illogico affermare che la coscienza o la volontà esistono al di fuori della materia » (ivi, p. 75, tesi 2). La confusione di Pearson è evidente! La materia non è fatta che di gruppi di percezioni dei sensi; questo il suo postulato, la sua filosofia. Dunque, la sensazione e il pensiero sono primordiali e la materia secondaria. No. La coscienza non esiste senza materia e nemmeno, pare, senza sistema nervoso! Cioè la coscienza e la sensazione sono secondarie. L'acqua poggia sulla terra, la terra sulla balena, la balena sull'acqua. Gli « elementi » di Mach e la coordinazione e la introiezione di Avenarius non eliminano affatto questa confusione; tutto ciò non serve che ad annebbiare la questione, fino a disperderne le tracce, attraverso il gergo dell'erudizione filosofica.

Un altro gergo simile, del quale sarà sufficiente dire un paio di parole, è la terminologia speciale di Avenarius, che ha creato una quantità infinita di vari « notali », « securali », « fidenziali », ecc. ecc. Nella maggior parte dei casi i nostri machisti russi tacciono pudicamente di questo guazzabuglio professorale; solo di rado essi lanciano contro il lettore (per stordirlo) qualche « esistenziale », ecc. Ma se gli ingenui prendono queste parolette per una biomeccanica speciale, i filosofi tedeschi, che pur tanto amano le parole « erudite », si burlano di Avenarius. Dire: « notale » (*notus* = conosciuto) oppure dire che io conosco una tal cosa, è assolutamente la stessa cosa, dice Wundt nel paragrafo intitolato *Carattere scolastico del sistema empiriocritico*.

* *The Grammar of Science*, 2. ed., Londra, 1900, p. 58.

E infatti si tratta del piú puro scolasticismo che non lascia filtrare un raggio di luce. Uno dei piú devoti discepoli di Avenarius, R. Willy, ha avuto il coraggio di confessarlo apertamente: « Avenarius — dice egli — ha sognato una biomeccanica, ma arrivare a comprendere la vita del cervello si può soltanto attraverso la scoperta di fatti e non con procedimenti simili a quelli che tenta di impiegare Avenarius. La biomeccanica di Avenarius non si basa decisamente su nessuna osservazione nuova; la sua caratteristica principale è la costruzione puramente schematica dei concetti e tali costruzioni, che non hanno nemmeno il carattere di ipotesi che aprano certe prospettive, altro non sono che semplici schemi speculativi [*blosse Spekulierschablonen*] che come una muraglia ci nascondono l'orizzonte lontano » *.

I machisti russi rassomiglieranno presto ad amanti della moda che vanno in estasi per un cappellino già da lungo tempo abbandonato dai filosofi borghesi d'Europa.

6. *Del solipsismo di Mach e di Avenarius.*

Abbiamo già visto che l'idealismo soggettivo è il punto di partenza e il postulato fondamentale della filosofia empiriocritica. Il mondo è la nostra sensazione: tale è il postulato fondamentale che la paroletta « elementi » e le teorie della « serie indipendente », della « coordinazione » e della « introiezione » possono annebbiare, ma non cambiare. L'assurdità di questa filosofia consiste nel fatto che essa porta al solipsismo, a riconoscere la esistenza del solo individuo filosofante. Ma i nostri machisti russi assicurano il lettore che « l'accusa d'idealismo e persino di solipsismo » lanciata contro Mach è « soggettivismo estremo ». Questo dice Bogdanov nella prefazione della *Analisi delle sensazioni*, p. XI, e tutta la compagnia machista lo ripete in tutti i toni.

Ora, dopo aver esaminato gli espedienti di cui si servono Mach e Avenarius per mascherare il loro solipsismo, noi dobbiamo aggiun-

* R. Willy: *Gegen die Schulweisheit*, p. 169. Certo il pedante Petzoldt non farà tali ammissioni. Egli rimastica lo scolasticismo « biologico » di Avenarius con la fatuità del filisteo (vol. I, capitolo II).

gere una cosa: il «soggettivismo estremo» delle asserzioni è interamente dalla parte di Bogdanov e compagni, dato che nella letteratura filosofica gli scrittori delle piú diverse tendenze hanno già da molto tempo scoperto il peccato capitale del machismo sotto tutti i suoi travestimenti. Limitiamoci a una semplice *enumerazione* delle opinioni che dimostrano sufficientemente il «soggettivismo» dell'*ignoranza* dei nostri machisti. Notiamo anche che i filosofi di professione simpatizzano quasi tutti con le differenti varietà dell'idealismo: ai loro occhi l'idealismo non è come per noi marxisti un rimprovero, ma essi, constatando la *reale* tendenza filosofica di Mach, contrappongono un sistema idealistico a un altro sistema, pure idealistico, che a loro sembra piú conseguente.

O. Ewald, nel suo libro dedicato all'analisi della dottrina di Avenarius, scrive: «il creatore dell'empiriocriticismo», *volens nolens* si condanna al solipsismo (op. cit., pp. 61-62).

Hans Kleinpeter, allievo di Mach, nella prefazione a *Erkenntnis und Irrtum*, sottolinea la sua solidarietà con lui in questo modo particolare: «Mach ci offre per l'appunto un esempio di compatibilità dell'idealismo gnoseologico con le esigenze delle scienze naturali [per gli eclettici tutto è «compatibile» con tutto!], esempio che mostra che queste ultime possono benissimo partire dal solipsismo senza arrestarvisi» (*Archiv für systematische Philosophie*, vol. VI, 1900, p. 87).

E. Lucka, a proposito dell'*Analisi delle sensazioni*, di Mach: «Se si lasciano da parte i malintesi [*Missverständnisse*]... Mach si mette sul terreno dell'idealismo puro... Non si arriva a comprendere in qual modo Mach neghi di essere un discepolo di Berkeley» (*Kantstudien*, vol. VIII, 1903, pp. 416-417).

W. Jerusalem, kantiano dei piú reazionari, col quale Mach si dichiara solidale nella stessa prefazione («affinità di idee piú stretta», piú di quanto Mach pensasse prima, *Vorwort* a *Erkenntnis und Irrtum*, 1906, p. X): «Il fenomenalismo conseguente conduce al solipsismo», e perciò bisogna bene prendere qualcosa in prestito da Kant! (Vedi *Der kritische Idealismus und die reine Logik*, 1905, p. 26).

R. Hönigswald: «... per gli immanentisti e gli empiriocriticisti l'alternativa è: o il solipsismo o la metafisica alla Fichte, Schelling o Hegel» (*Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge*, 1904, p. 68).

Il fisico inglese Oliver Lodge, nel suo libro volto a demolire il

materialista Haeckel, parla incidentalmente, come di una cosa generalmente conosciuta, dei « solipsisti del genere di Pearson e Mach » (Sir Oliver Lodge, *La vie et la matière*, Parigi, 1907, p. 15).

La rivista *Nature*, organo dei naturalisti inglesi, ha espresso per bocca dello studioso di geometria E. T. Dixon un'opinione ben definita sul machista Pearson, opinione che merita di essere citata, non perché nuova, ma perché i machisti russi hanno ingenuamente scambiato la confusione filosofica di Mach per una « filosofia delle scienze naturali » (Bogdanov, p. XII e altre della prefazione dell'*Analisi delle sensazioni*).

« Tutta l'opera di Pearson — ha scritto Dixon — è basata sulla tesi che, poiché noi non possiamo conoscere niente direttamente all'infuori delle nostre percezioni sensibili [*sense-impressions*], le cose di cui noi parliamo abitualmente come di cose oggettive ed esterne non sono altro che gruppi di percezioni sensibili e sequenze di tali gruppi. Ma il professor Pearson ammette l'esistenza di altre coscienze oltre la sua; egli la ammette non soltanto in modo tacito indirizzandosi a loro col suo libro, ma anche esplicitamente in molti punti del suo libro ». Dall'osservazione del movimento dei corpi degli altri uomini, Pearson deduce per analogia l'esistenza della coscienza altrui, e dal momento che la coscienza altrui è cosa reale, si deve ammettere anche l'esistenza di altre persone all'infuori di me! « Naturalmente noi non potremmo confutare in questo modo un idealista conseguente il quale affermasse che non solo gli oggetti esterni, ma anche le coscienze altrui non sono reali ed esistono solo nella sua immaginazione; ma ammettere la realtà delle coscienze altrui significa ammettere la realtà di quei mezzi, grazie ai quali noi perveniamo alla conclusione dell'esistenza di esse coscienze, cioè... la realtà dell'aspetto esterno dei corpi umani ». La sola via d'uscita da questo vicolo cieco è data dall'ammettere l'« ipotesi » che alle nostre percezioni sensibili corrisponda una realtà obiettiva al di fuori di noi. Quest'ipotesi ci dà una spiegazione soddisfacente delle nostre percezioni sensibili. « Non posso seriamente dubitare che anche il professor Pearson creda ad essa come ogni altra persona. Solo che, se egli dovesse riconoscere ciò esplicitamente, dovrebbe allora rifare di nuovo quasi ogni pagina della sua *Grammatica della Scienza* » *.

* *Nature*, 21 luglio 1892, p. 269.

La filosofia idealistica che ha mandato in estasi Mach non suscita che dell'ironia presso gli scienziati capaci di pensare.

Ecco infine il parere del fisico tedesco L. Boltzmann. I machisti forse diranno, come ha detto Fr. Adler, che questo fisico appartiene alla vecchia scuola. Ma *ora* si tratta non delle teorie della fisica, ma di una questione filosofica capitale. Contro le persone « sedotte dai nuovi dogmi gnoseologici » Boltzmann scrive: « La sfiducia verso le nozioni che noi possiamo unicamente dedurre dalle percezioni dirette dei sensi ha condotto a un estremo diametralmente opposto alla vecchia fede ingenua. Si dice: a noi sono date soltanto le percezioni sensibili e non abbiamo diritto di fare un passo in piú. Ma se chi dice questo fosse conseguente, dovrebbe porre un'ulteriore domanda: le nostre percezioni sensibili di ieri ci sono esse pure date? Direttamente ci è data solo una percezione sensibile, o soltanto un pensiero, e precisamente soltanto quello che pensiamo in questo momento. Dunque, se si vuol essere conseguenti, bisogna negare non solo l'esistenza di altre persone al di fuori del mio *Io*, ma anche l'esistenza di tutte le idee del passato » *.

Questo fisico tratta a ragione il cosiddetto « nuovo » punto di vista « fenomenologico » di Mach e compagni come una vecchia assurdità dell'idealismo filosofico soggettivo.

No, la cecità « soggettiva » è di quelle persone le quali « non hanno visto » che il solipsismo è l'errore fondamentale di Mach.

* Ludwig Boltzmann: *Populäre Schriften*, Lipsia, 1905, p. 132; cfr. pp. 168, 177, 187 e altre.

LA TEORIA DELLA CONOSCENZA NELL'EMPIRIOCRITICISMO E NEL MATERIALISMO DIALETTICO. II

1. *La «cosa in sé», ovvero V. Cernov confuta Friedrich Engels.*

Sulla «cosa in sé» i nostri machisti hanno scritto tanto che se si dovesse raccogliere tutto verrebbe fuori una montagna di carta stampata. La «cosa in sé» è la vera *bête noire* di Bogdanov e di Valentinov, di Bazarov e di Cernov, di Berman e di Iusckevic. Non ci sono parole «forti» che costoro non scaglino al suo indirizzo, non ci sono beffe di cui non la ricoprano. Ma contro chi combattono, a causa di questa digraziata «cosa in sé»? Qui i filosofi russi che professano il machismo cominciano a dividersi secondo i partiti politici. Tutti quei machisti che vorrebbero essere marxisti combattono contro la «cosa in sé» di *Plekhanov*, accusando Plekhanov di confusione, di essersi sperduto nel kantismo e di essersi allontanato da Engels. (Della prima accusa parleremo nel quarto capitolo, della seconda parleremo subito). Il machista signor V. Cernov, populista e nemico giurato del marxismo, scende in campo per la «cosa in sé», direttamente *contro Engels.*

È spiacevole confessarlo, ma non sarebbe giusto nascondere il fatto che questa volta la sua aperta ostilità contro il marxismo ha fatto del signor Viktor Cernov un avversario culturale che, in quanto a princípi, è *piú forte* dei nostri compagni di partito ed oppositori in filosofia. Perché solo la *cattiva coscienza* (o forse anche, per giunta l'ignoranza del materialismo?) ha fatto sí che i machisti che vorrebbero passare per marxisti abbiano messo diplomaticamente da parte Engels, abbiano completamente ignorato Feuerbach e abbiano esclusivamente girato intorno a Plekhanov. Questo è veramente un girare intorno alle questioni, una contesa noiosa e meschina, un ca-

villare con un discepolo di Engels sottraendosi vilmente all'analisi diretta delle concezioni del maestro. E poiché il compito di queste rapide note è quello di mostrare il carattere reazionario del machismo e la giustezza del materialismo di Marx e di Engels, lasceremo da parte il chiasso che intorno a Plekhanov fanno i machisti che vorrebbero essere marxisti e ci volgeremo direttamente a Engels confutato dall'empiriocriticista sig. V. Cernov. Nei suoi *Studi filosofici e sociologici* (Mosca, 1907, raccolta di articoli scritti, salvo pochissime eccezioni, prima del 1900), l'articolo intitolato *Il marxismo e la filosofia trascendentale* comincia immediatamente con un tentativo di opporre Marx a Engels e con l'accusare quest'ultimo di « materialismo ingenuamente dogmatico », del « piú rozzo dogmatismo materialistico » (p. 29 e p. 32). Il sig. V. Cernov dichiara esempio « sufficiente » il ragionamento di Engels contro la cosa in sé kantiana e i lineamenti della filosofia di Hume. Cominceremo dunque da questo ragionamento.

Nel suo *Ludwig Feuerbach* Engels dichiara che le fondamentali correnti filosofiche sono il materialismo e l'idealismo. Il materialismo ritiene la natura elemento primordiale, lo spirito elemento secondario e mette al primo posto l'essere, al secondo il pensiero. L'idealismo procede all'inverso. Engels attribuisce valore fondamentale a questa differenza radicale dei « due grandi campi » nei quali si dividono i filosofi delle « diverse scuole »: dell'idealismo e del materialismo, accusando senz'altro di « confusione » chi usa in un senso diverso le espressioni idealismo e materialismo.

« Il problema supremo di tutta la filosofia », « il grande problema fondamentale di tutta la filosofia, e specialmente della filosofia moderna » — dice Engels — è « quello del rapporto del pensiero con l'essere, dello spirito con la natura ». Dopo aver diviso i filosofi, dal punto di vista di questo problema fondamentale, in « due grandi campi », Engels indica che « c'è un altro aspetto » del fondamentale problema filosofico, cioè: « quale relazione passa fra le nostre idee sul mondo che ci circonda e questo mondo stesso? È in grado il nostro pensiero di conoscere il mondo reale; possiamo noi nelle nostre rappresentazioni e nei nostri concetti del mondo reale avere una immagine fedele della realtà? » *.

* Fr. Engels: *L. Feuerbach*, 4. ed. ted., p. 15. Cernov traduce *Spiegelbild*: « immagine speculare », accusando Plekhanov di aver reso la teoria di Engels « in

« L'immensa maggioranza dei filosofi risponde a tale questione in modo affermativo » dice Engels, includendo in questa immensa maggioranza non soltanto tutti i materialisti, ma anche gli idealisti piú conseguenti, per esempio l'idealista assoluto Hegel, il quale riteneva che il mondo reale fosse la realizzazione di una qualche « idea assoluta » precostituita *ab aeterno*, per cui lo spirito umano, allorché concepisce rettamente il mondo reale, in esso e per mezzo di esso concepisce l'« idea assoluta ».

« Esiste però anche » (cioè accanto ai materialisti e agli idealisti conseguenti) « una schiera di altri filosofi i quali contestano la possibilità di una conoscenza del mondo, o almeno di una conoscenza esauriente di esso. Tra i moderni appartengono a questa schiera Hume e Kant, che hanno avuto una parte molto importante nello svolgimento della filosofia »...[20]

Il sig. V. Cernov, riportate queste parole di Engels, si lancia nella lotta. Alla parola « Kant » egli fa seguire l'annotazione:

« Nel 1888 era piuttosto singolare dare il nome di "moderni" a filosofi quali Kant e in particolare Hume. In quell'epoca sarebbe stato piú naturale sentire i nomi di Cohen, Lange, Riehl, Laas, Liebmann, Göring e cosí via. Ma Engels, evidentemente, non era forte in filosofia "moderna" » (p. 33, nota 2).

Il sig. V. Cernov è fedele a se stesso. Tanto nei problemi economici che nei problemi filosofici somiglia all'eroe di Turgheniev, Voroscilov[21], e col semplice rinvio a nomi « di dotti » annienta ora l'ignorante Kautsky *, ora l'ignorante Engels! Il guaio è che tutte le autorità citate dal sig. Cernov sono quegli stessi *neokantiani*, dei quali Engels *in quella stessa pagina* del suo *Ludwig Feuerbach* parla come di teorici *reazionari* che tentavano di rianimare il cadavere delle dottrine di Kant e Hume già da lungo tempo confutate. Il bravo sig. Cernov non ha capito che Engels col suo ragionamento confuta proprio questi professori confusionari autorevoli (per il machismo)!

Dopo aver menzionato il fatto che già Hegel adduceva argomenti « decisivi » contro Hume e Kant e che Feuerbach aveva completato

un modo notevolmente fiacco » parlando in russo semplicemente di « riflesso » e non di « riflesso speculare ». Questo è un cavillo: *Spiegelbild* si adopera in tedesco anche semplicemente per *Abbild*.

* Vedi Ilin, *La questione agraria*, parte I, Pietroburgo, 1908, p. 195[22].

questi argomenti con osservazioni piú argute che profonde, Engels prosegue:

« La confutazione piú decisiva di questa ubbia filosofica [o invenzione, *Schrullen*], come del resto di tutte le altre, è data dalla pratica, particolarmente dall'esperimento e dall'industria. Se possiamo dimostrare che la nostra comprensione di un dato processo naturale è giusta, creandolo noi stessi, producendolo dalle sue condizioni e, quel che piú conta, facendolo servire ai nostri fini, l'inafferrabile [o incomprensibile, *unfassbaren*; questa importante parola è omessa sia nella traduzione di Plekhanov che in quella del sig. V. Cernov] "cosa in sé" di Kant è finita. Le sostanze chimiche che si formano negli organismi animali e vegetali restarono "cose in sé" fino a che la chimica organica non si mise a prepararle l'una dopo l'altra; quando ciò avvenne, la "cosa in sé" si trasformò in una cosa per noi, come per esempio l'alizarina, materia colorante della robbia, che non ricaviamo piú dalle radici della robbia coltivata nei campi, ma molto piú a buon mercato e in modo piú semplice dal catrame di carbone » (p. 16 dell'ed. cit.)*.

Il sig. V. Cernov, citando questo ragionamento, esce definitivamente dai gangheri e annienta completamente il povero Engels. Udite: « Che sia possibile ottenere l'alizarina dal catrame di carbone "piú a buon mercato e in modo piú semplice" è cosa di cui, davvero, nessun neokantiano si stupirebbe. Ma che insieme con l'alizarina si possa dal catrame di carbone ricavare parimenti a buon mercato la confutazione della "cosa in sé", questa è, in verità, una cosa che apparirà come una scoperta notevole e inaudita e non per i soli neokantiani ».

« Engels, evidentemente, avendo appreso che, secondo Kant, la "cosa in sé" è inconoscibile, trasformò questo teorema nel suo inverso e concluse che tutto ciò che è ignoto è cosa in sé... » (p. 33).

Ascoltate, sig. machista: se volete mentire, cercate di farlo con misura! Qui voi invece travisate, sotto gli occhi dei lettori, la citazione stessa di Engels, che volete « demolire » senza neanche aver compreso di che cosa si tratti!

In primo luogo è inesatto che Engels « ricavi la confutazione della cosa in sé ». Engels ha detto nettamente e chiaramente che egli confutava la cosa in sé *inafferrabile* (o inconoscibile) *di Kant*. Il sig. Cernov imbroglia la concezione materialistica di Engels sull'esisten-

za delle cose indipendentemente dalla nostra coscienza. In secondo luogo, se il teorema di Kant dice che la cosa in sé è inconoscibile, il teorema «*inverso*» sarà: «l'inconoscibile» è cosa in sé e il sig. Cernov ha sostituito l'inconoscibile con l'*ignoto*, senza comprendere che con questa sostituzione egli ancora una volta imbrogliava e svisava la concezione materialistica di Engels!

Il sig. V. Cernov è talmente sviato da quei reazionari della filosofia ufficiale da lui presi per guida, che si mette a rumoreggiare e a gridare contro Engels *senza aver capito assolutamente niente* dell'esempio citato. Tentiamo di spiegare a questo rappresentante del machismo di che cosa si tratti.

Engels dice nettamente e chiaramente che egli si oppone a Hume e a Kant insieme. Ma intanto in Hume non si parla di queste «cose in sé inconoscibili». Che cosa c'è dunque di comune tra questi due filosofi? Il fatto che essi *separano in linea di principio* i «fenomeni» da ciò che si manifesta in questi fenomeni, la sensazione dal sentito, la cosa per noi dalla «cosa in sé»; del resto Hume non vuol saper niente della «cosa in sé»: ritiene filosoficamente inammissibile perfino il pensarla, la ritiene «metafisica» (come dicono i seguaci di Hume e i kantiani); Kant invece ammette l'esistenza della «cosa in sé», ma dichiara che essa è «inconoscibile», diversa in linea di principio dai fenomeni, appartenente in linea di principio a un altro campo, a quello del «trascendente» (*Jenseits*) inaccessibile alla conoscenza, ma aperto alla fede.

In che cosa consistono le obiezioni di Engels? Ieri noi non sapevamo che nel catrame di carbone ci fosse l'alizarina. Oggi lo sappiamo. Ci si chiede: esisteva anche ieri l'alizarina nel catrame di carbone?

Certamente. Ogni dubbio in proposito sarebbe uno scherno alle scienze naturali moderne.

Ma se è cosí, ne discendono tre importanti conclusioni gnoseologiche:

1. Le cose esistono indipendentemente dalla nostra coscienza, indipendentemente dalla nostra sensazione, fuori di noi, perché non c'è dubbio che l'alizarina esisteva ieri nel catrame di carbone e allo stesso modo è altrettanto indubbio che ieri non sapevamo niente di questa esistenza e non ricevevamo nessuna sensazione da questa alizarina.

2. Non vi è né vi può assolutamente essere differenza di principio tra il fenomeno e la cosa in sé. La differenza è semplicemente fra ciò che è noto e ciò che non è ancora noto, mentre le fantasie filosofiche sui limiti specifici tra l'uno e l'altro, sul fatto che la cosa in sé si trova « al di là » dei fenomeni (Kant) o sul fatto che si possa e si debba erigere una barriera filosofica che ci separi dal problema del mondo ancora ignoto in questa o quella sua parte, ma che esiste fuori di noi (Hume): tutto ciò non è che vuoto nonsenso, *Schrulle*, ubbia, invenzione.

3. Nella teoria della conoscenza, come in tutti i campi della scienza, occorre ragionare dialetticamente, cioè non presupporre che la nostra coscienza sia bell'e fatta e invariabile, ma esaminare in qual modo dalla *non conoscenza* si passa alla *conoscenza*, in qual modo una conoscenza incompleta, imprecisa diventa piú completa e piú precisa.

Se vi mettete dal punto di vista che lo sviluppo della conoscenza umana muove dalla non conoscenza, vedrete che milioni di esempi tanto semplici come la scoperta dell'alizarina nel catrame di carbone, milioni di osservazioni tratte non solo dalla storia della scienza e della tecnica, ma dalla vita quotidiana di tutti e di ciascuno, dimostrano all'uomo la trasformazione delle « cose in sé » in « cose per noi », la comparsa dei « fenomeni » allorché i nostri organi dei sensi avvertono un urto proveniente dall'esterno, da questo o da quell'oggetto, e la scomparsa dei « fenomeni » allorché questo o quell'ostacolo elimina la possibilità dell'azione di un oggetto, del quale tuttavia conosciamo l'esistenza, sui nostri organi dei sensi. L'unica e inevitabile conclusione che si deve trarre da ciò — conclusione alla quale arrivano tutti gli uomini nella vivente pratica umana e che il materialismo mette consapevolmente a base della sua gnoseologia — è che fuori di noi e indipendentemente da noi esistono oggetti, cose, corpi e che le nostre sensazioni sono immagini del mondo esterno. L'opposta teoria di Mach (i corpi sono complessi di sensazioni) è un pietoso assurdo idealistico. Ma il sig. Cernov ha rivelato ancora una volta, con la sua « analisi » di Engels, le sue qualità vorosciloviane: il semplice esempio dato da Engels gli è sembrato « singolare e ingenuo ». Egli ritiene filosofia solo le fantasie pseudodottrinali; incapace com'è di distinguere tra l'eclettismo professorale e la conseguente teoria materialistica della conoscenza.

Non è possibile né necessario esaminare tutti gli ulteriori ragionamenti del sig. Cernov: non sono che sempre lo stesso pretenzioso assurdo (quale l'affermazione che l'atomo è per i materialisti una cosa in sé!). Notiamo solo un argomento pertinente al nostro tema (e che, come sembra, ha sviato qualcuno); e cioè che Marx si differenzierebbe da Engels. Si tratta della *seconda* tesi di Marx su Feuerbach e della traduzione di Plekhanov della parola *Diesseitigkeit.*

Ecco questa seconda tesi:

« La questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teorica, ma pratica. È nell'attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà di un pensiero che si isoli dalla pratica è una questione puramente scolastica » [21].

In Plekhanov, invece di « dimostrare il carattere terreno del pensiero » (traduzione letterale), c'è: dimostrare che il pensiero « non si ferma al di qua dei fenomeni ». E il sig. V. Cernov grida: « La contraddizione fra Engels e Marx è eliminata con una straordinaria semplicità », « ne risulta che Marx, analogamente a Engels, affermerebbe la conoscibilità delle cose in sé e la trascendenza del pensiero » (op. cit., 34, nota).

È un bel guaio avere a che fare con questo Voroscilov, ogni frase del quale è un abisso di confusione! È ignoranza, sig. Viktor Cernov, non sapere che tutti i materialisti sono per la conoscibilità delle cose in sé. È ignoranza, sig. Viktor Cernov, o sconfinata leggerezza sorvolare sulla *prima* frase della tesi senza rendersi conto che « verità oggettiva » (*gegenständliche Wahrheit*) del pensiero non significa *altro che l'esistenza* di oggetti (« cose in sé ») *veracemente* riflessi dal pensiero. È analfabetismo, signor Viktor Cernov, affermare che dalla esposizione di Plekhanov (Plekhanov ha dato un'esposizione e non una traduzione) « discenderebbe » che Marx avrebbe difeso la *trascendenza* del pensiero. Perché solo i seguaci di Hume e i kantiani fermano « al di qua dei fenomeni » il pensiero umano. Per tutti i materialisti, fra i quali i materialisti del XVII secolo, sterminati dal vescovo Berkeley (vedi *Introduzione*), i « fenomeni » sono « cose per noi » *o copie* degli « stessi oggetti in sé ». Certo, la libera esposizione di Plekhanov non è obbligatoria per chi voglia conoscere Marx stes-

so, ma è invece obbligatorio riflettere sui ragionamenti di Marx e non galoppare alla Voroscilov.

È interessante notare che mentre in gente che si dice socialista non si trova la buona volontà o la capacità di afferrare l'esatto significato delle *Tesi* di Marx, alle volte invece scrittori borghesi, specialisti di filosofia, dimostrano uno scrupolo maggiore. Conosco uno di questi scrittori che ha studiato la filosofia di Feuerbach e in relazione con essa ha esaminato le *Tesi* di Marx. Questo scrittore è Albert Lévy, che ha dedicato il terzo capitolo della seconda parte del suo libro su Feuerbach all'esame dell'influenza di Feuerbach su Marx*. Senza fermarci a vedere se Lévy interpreta sempre correttamente Feuerbach e come critica Marx dal solito punto di vista borghese, citeremo soltanto la valutazione che Albert Lévy ci dà del contenuto filosofico delle celebri *Tesi* di Marx. A proposito della prima tesi A. Lévy dice: « Marx ammette da una parte, con tutto il precedente materialismo e con Feuerbach, che alle nostre rappresentazioni delle cose corrispondano oggetti reali e distinti [indipendenti, *distincts*] fuori di noi »...

Come il lettore vede, ad Albert Lévy fin dal principio è chiara la posizione fondamentale non solo del materialismo marxista, ma di *ogni* materialismo, « *di tutto* » il materialismo « *precedente* »: il riconoscimento di oggetti reali fuori di noi, ai quali oggetti « corrispondono » le nostre rappresentazioni. Questo abbiccí di tutto il materialismo in generale, è ignoto soltanto ai machisti russi. Lévy prosegue:

« D'altra parte Marx si rammarica che il materialismo abbia lasciato all'idealismo la cura di apprezzare l'importanza delle forze attive » (cioè della pratica umana). « Secondo Marx, queste forze attive bisogna strapparle all'idealismo per ricondurle nel sistema materialistico; ma, naturalmente, bisogna dare a queste forze quel carattere reale e sensibile che l'idealismo non poteva loro riconoscere. Il pensiero di Marx è dunque il seguente: come alle nostre rappresentazioni corrispondono oggetti reali fuori di noi, cosí alla nostra attività fenomenica corrisponde una attività reale fuori di noi, un'attivi-

* Albert Lévy: *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, Parigi, 1904, pp. 249-338: influenza di Feuerbach su Marx; pp. 290-298: analisi delle *Tesi*.

tà delle cose; in questo senso l'umanità partecipa dell'assoluto non solo per mezzo della conoscenza teorica, ma anche per mezzo dell'attività pratica; e tutta l'attività umana in questo modo acquista quella dignità, quella abilità che le permette di andare di pari passo con la teoria: l'attività rivoluzionaria acquista da ora in poi un significato metafisico... ».

A. Lévy è un professore. E nessun professore che si rispetti può rinunciare a trattare i materialisti da metafisici. Per i professori idealisti, seguaci di Hume e di Kant, ogni materialismo è « metafisica », perché dietro al fenomeno (ciò che appare, cosa per noi) vede il reale fuori di noi; perciò Lévy quanto alla sostanza ha ragione quando dice che per Marx all'« attività fenomenica » dell'umanità corrisponde « un'attività delle cose », che cioè la pratica dell'umanità ha un significato non soltanto fenomenico (nel senso che la parola ha per Hume e per Kant), ma obiettivamente reale. Il criterio della pratica, come mostreremo nei particolari a suo tempo (§ 6), ha un significato assolutamente diverso in Mach e in Marx. « L'umanità partecipa dell'assoluto »; ciò significa che la conoscenza umana riflette la verità assoluta (v. oltre, al § 5), che la pratica umana, fornendo la prova della giustezza delle nostre rappresentazioni, conferma in esse ciò che corrisponde alla verità assoluta. A. Lévy prosegue:

« ... Arrivato a questo punto Marx urta naturalmente nelle obiezioni della critica. Egli ha ammesso l'esistenza delle cose in sé, delle quali la nostra teoria è la traduzione umana; ma non può sottrarsi alla consueta obiezione: che cosa dunque vi garantisce la fedeltà della traduzione? Che cosa prova che il pensiero umano vi dia una verità obiettiva? A questa obiezione Marx risponde nella seconda tesi » (p. 291).

Il lettore vede che A. Lévy non dubita neppure per un istante che Marx ammetta l'esistenza delle cose in sé!

2. *Del « transcensus », ovvero V. Bazarov « rielabora » Engels.*

Ma i machisti russi che vorrebbero essere marxisti, mentre hanno diplomaticamente sorvolato su una delle piú esplicite e precise dichiarazioni di Engels, hanno invece « rielaborato » completamente alla maniera di Cernov un'*altra* sua dichiarazione. Per quanto noioso

e faticoso possa essere il compito di correggere le alterazioni e le deformazioni di significato nelle citazioni, pure non può sottrarvisi chi vuol parlare dei machisti russi.

Ecco come Bazarov rielabora Engels.

Nell'articolo *Sul materialismo storico** cosí parla Engels degli agnostici inglesi (filosofi della corrente di Hume):

«... Il nostro agnostico ammette pure che tutto il nostro sapere è fondato sulle comunicazioni [*Mitteilungen*] che riceviamo attraverso i sensi...».

Perciò — notiamo per i nostri machisti — l'agnostico (seguace di Hume) parte anch'esso dalle *sensazioni* e non ammette nessun'altra fonte di conoscenza. L'agnostico è un «*positivista*» puro, questo per norma dei seguaci del «positivismo moderno»!

«... Ma — si affretta ad aggiungere [l'agnostico] — come possiamo sapere se i nostri sensi ci forniscono delle immagini [*Abbilder*] fedeli degli oggetti percepiti per mezzo di essi? E continua informandoci che quando egli parla degli oggetti e delle loro proprietà, non intende in realtà questi oggetti e queste proprietà di cui non può sapere niente di sicuro, ma semplicemente le impressioni che essi hanno prodotto sui suoi sensi...»[25].

Quali sono le due linee delle tendenze filosofiche che qui Engels contrappone? Una linea afferma che i sensi ci dànno immagini fedeli delle cose, che noi conosciamo *queste cose stesse*, che il mondo esterno agisce sui nostri organi dei sensi. Questo è il materialismo col quale non è d'accordo l'agnostico. Qual è dunque l'*essenza* della sua linea? È il fatto che esso *non va al di là* delle sensazioni, il fatto che *esso si arresta al di qua dei fenomeni*, rifiutandosi di vedere checchessia di «certo» oltre i limiti delle sensazioni. Di queste cose stesse (cioè delle cose in sé, degli «oggetti per se stessi», come dicevano i materialisti contro i quali combatteva Berkeley) noi non possiamo sapere niente di certo: tale è la dichiarazione assolutamente precisa dell'agnostico. Vale a dire, nella discussione di cui parla Engels, il materialista afferma l'esistenza e la conoscibilità delle cose in sé.

* Prefazione alla traduzione inglese dell'*Evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, tradotta in tedesco dallo stesso Engels in *Neue Zeit*, XI, 1 (1892-1893, n. 1), pp. 15 e sgg. La traduzione russa, l'unica se non erro, fa parte della raccolta *Materialismo storico*, pp. 162 e sgg. La citazione è riportata da Bazarov nei *Saggi «intorno» alla filosofia del marxismo*.

L'agnostico *non ammette neanche l'idea* delle cose in sé, dichiarando che su di esse non possiamo sapere niente di certo.

Chiediamo: in che cosa si differenzia il punto di vista dell'agnostico esposto da Engels dal punto di vista di Mach? Nella « nuova » paroletta « elemento »? Ma, come sappiamo, è una pura e semplice puerilità pensare che la nomenclatura abbia la capacità di modificare un indirizzo filosofico, che le sensazioni, una volta che siano chiamate « elementi » cessino di essere sensazioni! O nella « nuova » idea che gli stessi e medesimi elementi costituiscono il fatto fisico in un determinato rapporto, e il fatto psichico nell'altro? Non avete notato che *anche* l'agnostico di cui parla Engels, sostituisce le « impressioni » a « queste cose stesse »? Vale a dire che *nella sostanza* anche l'agnostico distingue le « impressioni » fisiche dalle psichiche! Ancora una volta la differenza consiste *esclusivamente* nella nomenclatura. Quando Mach dice: i corpi *sono* complessi di sensazioni, Mach è un berkeleiano. Quando Mach « rettifica »: gli « elementi » (le sensazioni) possono essere fisici in un determinato rapporto, e psichici nell'altro, Mach è un agnostico, è un seguace di Hume. Mach nella sua filosofia non esce da queste due *linee* e occorre una estrema ingenuità per credere sulla parola a questo confusionario quando dice di aver effettivamente « oltrepassato » sia il materialismo che l'idealismo.

Deliberatamente Engels non fa nomi nella sua esposizione, poiché egli critica non i vari esponenti della corrente humiana (i filosofi di professione sono molto propensi a chiamare sistemi originali le minuscole modifiche che l'uno o l'altro di essi apporta nella terminologia o nell'argomentazione), ma *tutto* l'indirizzo humiano. Engels non critica i particolari, ma il fondo; egli analizza i punti *fondamentali* in cui *tutti* i seguaci di Hume *si allontanano* dal materialismo e, perciò cadono sotto la sua critica tanto Mill quanto Huxley e Mach. Se diciamo che la materia è una possibilità costante di sensazioni (secondo John Stuart Mill) o che la materia rappresenta complessi piú o meno stabili di « elementi »-sensazioni (secondo E. Mach), restiamo *nei limiti* dell'agnosticismo o della dottrina di Hume; questi due punti di vista o, piú esattamente, queste due formulazioni sono *comprese* nell'esposizione dell'agnosticismo fatta da Engels: l'agnostico non oltrepassa le sensazioni, dichiarando che *non può* sapere niente di certo sulla loro fonte o sul loro originale, ecc. E se

Mach attribuisce un grande valore alla sua divergenza da Mill sul presente problema, ciò è precisamente perché Mach cade sotto la definizione che Engels dà dei professori cattedratici, di essere cioè dei *Flohknacker*[26]: voi avete schiacciato delle pulci, signori, con le vostre insignificanti correzioni e col cambiare nomenclatura invece di abbandonare il vostro punto di vista fondamentalmente equivoco!

In che modo dunque il materialista Engels — al principio del suo articolo Engels contrappone apertamente e decisamente il suo materialismo all'agnosticismo — confuta l'argomento che si è esposto?

« ... Non v'è dubbio che è difficile poter confutare solo con degli argomenti una tale maniera di ragionare. Ma prima di argomentare gli uomini hanno agito. "In principio era l'azione". E l'attività umana aveva risolto la difficoltà molto tempo prima che l'ingegnosità umana l'avesse inventata. *The proof of the pudding is in the eating* [la dimostrazione del budino, ovvero la prova, verifica del budino è nel fatto che lo si mangia]. Nel momento che facciamo uso di questi oggetti secondo le qualità che in essi percepiamo, sottoponiamo a una prova infallibile l'esattezza o l'inesattezza delle percezioni dei nostri sensi. Se queste percezioni erano false, anche il nostro giudizio circa l'uso dell'oggetto deve esser falso; di conseguenza il nostro tentativo di usarlo deve fallire. Ma se riusciamo a raggiungere il nostro scopo, se troviamo che l'oggetto corrisponde all'idea che ne abbiamo, che esso serve allo scopo a cui lo abbiamo destinato, questa è la prova positiva che entro questi limiti le nostre percezioni dell'oggetto e delle sue qualità concordano con la realtà esistente fuori di noi... »[27].

Cosí la teoria materialistica, la teoria secondo la quale gli oggetti si riflettono nel pensiero, viene qui esposta con perfetta chiarezza: le cose esistono fuori di noi. Le nostre percezioni e le nostre rappresentazioni sono loro immagini. La verifica di queste immagini, la discriminazione delle vere e delle false è data dalla pratica. Ma ascoltiamo che cosa Engels dice un po' piú oltre (Bazarov chiude qui la sua citazione di Engels, o piuttosto di Plekhanov, perché evidentemente trova superfluo fare i conti con Engels stesso).

« ... Quando invece il nostro tentativo non riesce, non ci mettiamo molto, d'abitudine, a scoprire le cause del nostro insuccesso; troviamo che la percezione che ha servito di base al nostro tentativo o era per se stessa incompleta o superficiale, o era collegata in modo

non giustificato dalla realtà coi dati di altre percezioni [qui la traduzione russa di *Sul materialismo storico* non è fedele]. Nella misura in cui avremo preso cura di educare e di utilizzare correttamente i nostri sensi, e di mantenere la nostra azione nei limiti prescritti da percezioni correttamente ottenute e correttamente utilizzate, troveremo che il successo delle nostre azioni dimostra che le nostre percezioni sono conformi [*Uebereinstimmung*] alla natura oggettiva [*gegeständlich*] degli oggetti percepiti. Finora non abbiamo un solo esempio che le nostre percezioni sensorie, scientificamente controllate, determinino nel nostro cervello idee sul mondo esterno le quali siano per loro natura in contrasto con la realtà o che vi sia un'incompatibilità immanente fra il mondo esterno e le percezioni sensorie che noi ne abbiamo.

« Ma ecco farsi avanti l'agnostico neokantiano, il quale ora ci dice... » [28].

Rimandiamo a un'altra volta l'analisi degli argomenti dei neokantiani. Notiamo che un uomo che abbia almeno un minimo di familiarità con la questione, o che sia almeno un po' attento, non può non capire che Engels espone qui precisamente quel materialismo contro cui dovunque e sempre lottano tutti i machisti. E osservate ora il procedimento con cui Bazarov manipola Engels:

« Qui Engels, in effetti — scrive Bazarov a proposito del frammento di citazione che noi abbiamo riportato — si oppone all'idealismo kantiano... ».

È falso. Bazarov confonde le cose. Nel passo da lui citato, e citato da noi in modo piú completo, *non c'è neppure una sillaba* che si riferisca al kantismo o all'idealismo. Se Bazarov avesse letto realmente tutto l'articolo di Engels, non avrebbe potuto non vedere che in Engels il discorso cade sul neokantismo e su tutto l'indirizzo di Kant *solo* nel passo *successivo*, là dove noi abbiamo interrotto la nostra citazione. E se Bazarov avesse letto attentamente e avesse riflettuto sul passo che egli stesso ha citato, non avrebbe potuto non accorgersi che negli argomenti dell'agnostico che qui Engels confuta, non c'è *assolutamente niente* né di idealistico, né di kantiano, perché l'idealismo comincia solo allorché il filosofo afferma che le cose sono le nostre sensazioni; il kantismo comincia allorché il filosofo dice: la cosa in sé esiste, ma non è conoscibile. Bazarov ha confuso il kantismo con la dottrina di Hume e li ha confusi perché, essendo egli

stesso un mezzo berkeleiano e un mezzo humiano della setta machista, non comprende (come sarà piú oltre mostrato dettagliatamente) le differenze tra l'opposizione humiana e l'opposizione materialistica al kantismo.

« ... Ma, ahimè! — prosegue Bazarov — la sua argomentazione è diretta contro la filosofia di Plekhanov nella stessa misura che contro la filosofia di Kant. Nella scuola di Plekhanov-Orthodox, come ha già notato Bogdanov, regna un fatale malinteso circa la coscienza. A Plekhanov, come anche a ogni idealista, sembra che ogni dato sensibile, cioè cosciente, sia " soggettivo ", che partire solamente dal dato di fatto significa essere solipsista, che l'esistenza reale può trovarsi solamente oltre i limiti di ogni dato immediato... ».

Questo è completamente nello spirito di Cernov e dell'assicurazione che egli ci dà che Liebknecht era un autentico populista russo. Se Plekhanov è un idealista in quanto si allontana da Engels, perché voi che pretendete di essere seguace di Engels non siete materialista? Ma questa è semplicemente una misera mistificazione, compagno Bazarov! Con la paroletta di Mach « *dato immediato* » voi cominciate a confondere le differenze tra agnosticismo, idealismo e materialismo. Sappiate dunque che « dato immediato », « dato di fatto » sono una confusione dei machisti, degli immanentisti e degli altri reazionari in filosofia, sono una mascherata nella quale l'agnostico (e alle volte, come in Mach, anche l'idealista) si traveste da materialista. Per il materialista il « dato di fatto » è il mondo esterno, di cui le nostre sensazioni sono l'immagine. Per l'idealista il « dato di fatto » è la sensazione, per cui il mondo esterno viene proclamato come « un complesso di sensazioni ». Per l'agnostico il « dato immediato » è del pari la sensazione, ma l'agnostico *non va oltre*, né verso l'ammissione materialista della realtà del mondo esterno, né verso l'ammissione idealistica del mondo come nostra sensazione. Perciò la vostra espressione: « l'esistenza reale [secondo Plekhanov] può trovarsi solo oltre i limiti *di ogni dato immediato* » è un nonsenso che ineluttabilmente discende dalla vostra posizione di machista. Ma se voi siete in diritto di prendere la posizione che vi piace, ivi compresa una posizione machista, non siete in diritto di travisare Engels se parlate di lui. Ma dalle parole di Engels si vede con la chiarezza piú assoluta che per il materialista l'esistenza reale è *oltre i limiti* delle « percezioni sensibili », delle impressioni e delle rappresenta-

zioni dell'uomo; per l'agnostico non è possibile invece andare *oltre i limiti* di queste percezioni. Bazarov ha creduto sulla parola a Mach, ad Avenarius e a Schuppe quando essi dicono che il dato « immediato » (o di fatto) unifica l'*Io* che percepisce e l'ambiente che è percepito nella famosa coordinazione « indissolubile », e si sforza, in modo che il lettore non se ne accorga, di attribuire nascostamente questo assurdo al materialista Engels!

« ... Il passo di Engels che abbiamo citato sopra sembrerebbe scritto intenzionalmente per dissipare nella forma piú popolare e accessibile a tutti questo malinteso idealistico... ».

Non invano Bazarov è stato alla scuola di Avenarius! Egli continua la sua mistificazione: sotto l'apparenza di combattere contro l'idealismo (di cui Engels qui non parla affatto) introduce di contrabbando la « coordinazione » *idealistica.* Non c'è male, compagno Bazarov!

« ... L'agnostico chiede: da dove sappiamo che i nostri sensi soggettivi ci forniscono una rappresentazione esatta delle cose?... ».

Voi confondete le cose, compagno Bazarov! Engels non dice lui stesso e neppure attribuisce al suo avversario, l'agnostico, un assurdo quale è quello dei sensi « *soggettivi* ». Non ci sono altri sensi che i sensi umani, cioè « soggettivi », poiché noi ragioniamo dal punto di vista dell'uomo e non da quello del lupo mannaro. Voi ricominciate ad attribuire a Engels di soppiatto il machismo: l'agnostico ritiene che i sensi, o piú precisamente le sensazioni, sono *solo* soggettivi (per l'agnostico *non* è cosí!), noi invece con Avenarius « abbiamo coordinato » l'oggetto col soggetto in un legame indissolubile. Non c'è male, compagno Bazarov!

« Ma che cosa voi chiamate "esatto"? — obietta Engels —. Esatto è ciò che è confermato dalla nostra pratica, quindi, nella misura in cui le nostre percezioni sensibili sono confermate dall'esperienza, esse non sono "soggettive", cioè non sono arbitrarie o illusorie, ma esatte, e reali come tali... ».

Voi confondete le cose, compagno Bazarov! La questione dell'esistenza delle cose fuori delle nostre sensazioni, percezioni, rappresentazioni, voi la sostituite con la questione del criterio dell'esattezza delle nostre rappresentazioni di « queste stesse » cose, o piú precisamente: voi *offuscate* la prima questione con la seconda. Ma Engels dice chiaramente e nettamente che dall'agnostico lo distingue non

solamente il dubbio dell'agnostico sull'esattezza delle rappresentazioni, ma anche i dubbi dell'agnostico sulla possibilità di parlare delle *cose stesse*, sulla possibilità di una conoscenza « sicura » della loro esistenza. Perché Bazarov ha dovuto far ricorso a questa falsificazione? Per rendere oscura, confusa la questione, che è *fondamentale* per il materialismo (e per Engels come materialista), dell'esistenza delle cose fuori della nostra coscienza, le quali suscitano le sensazioni con la loro azione sugli organi dei sensi. È impossibile essere materialista senza risolvere affermativamente questa questione, ma è possibile essere materialista professando vedute diverse sulla questione del criterio dell'esattezza delle immagini che i sensi ci forniscono.

E Bazarov confonde ancora di piú le cose quando attribuisce a Engels, nella discussione con l'agnostico, l'assurda e insipiente formulazione secondo cui le nostre percezioni sensibili sarebbero confermate dall'« *esperienza* ». Engels non ha usato e non poteva usare *qui* questa parola perché *sapeva* che all'esperienza rimandano sia l'idealista Berkeley, che l'agnostico Hume e il materialista Diderot.

« ... Nei limiti in cui nella pratica noi abbiamo da fare con le cose, *le rappresentazioni delle cose e delle loro proprietà coincidono con la realtà effettiva esistente fuori di noi.* "Coincidere": è alquanto diverso dall'essere un "geroglifico". Coincidono: significa che, nei limiti dati, la rappresentazione sensibile *è* appunto [corsivo di Bazarov] la realtà esistente fuori di noi... ».

La fine corona l'opera! Engels viene manipolato a gusto di Mach e arrostito e servito in salsa machista. Purché non vada di traverso ai nostri molto onorevoli cuochi.

« La rappresentazione sensibile *è* appunto la realtà esistente fuori di noi »!! In effetti questa *è* appunto quell'assurdità fondamentale, quella confusione fondamentale e quella falsità del machismo da cui prende l'abbrivio tutto il restante guazzabuglio di parole di questa filosofia, e per cui Mach con Avenarius si ebbero i baci degli immanentisti, questi reazionari dichiarati e predicatori di clericalismo. Per quanto abbia tergiversato, per quanto abbia giocato d'astuzia, per quanto abbia agito diplomaticamente, girando intorno a tutti i punti delicati, tuttavia alla fin fine Bazarov si è tradito e ha rivelato tutta la sua natura di machista! Dire: « la rappresentazione sensibile *è* appunto la realtà esistente fuori di noi » significa *ritornare alla filosofia di Hume o addirittura alla filosofia di Berkeley*, che si nascondeva

nella nebbia della « coordinazione ». È una menzogna idealistica e un sotterfugio da agnostico, compagno Bazarov, poiché la rappresentazione sensibile *non* è la realtà esistente fuori di noi, ma solo *l'immagine* di questa realtà. Volete appigliarvi alla duplicità di significato della parola russa *sovpadat*[20]? Volete costringere il lettore poco versato a credere che qui « *sovpadat* » vuol dire « essere lo stesso » e non « corrispondere »? Ma questo vuol dire costruire tutta la contraffazione machista di Engels sulla deformazione del senso della citazione e nient'altro.

Prendete l'originale tedesco e vi troverete le parole « *stimmen mit* », cioè « corrispondono a », « si accordano con »: quest'ultima è la traduzione letterale perché *Stimme* significa voce. Le parole « *stimmen mit* » *non possono* significare *sovpadat* nel senso di « *essere* lo stesso ». Anche al lettore che non conosca il tedesco, ma che legga Engels con una briciola di attenzione, è assolutamente chiaro, e non può non esser chiaro, che Engels sempre, in tutto il corso del suo ragionamento, considera la « rappresentazione sensibile » come *immagine* (*Abbild*) della realtà esistente fuori di noi, che conseguentemente la parola « *sovpadat* » si può impiegare in russo esclusivamente nel senso di corrispondenza, di accordo, ecc. Attribuire a Engels l'idea che « la rappresentazione sensibile *è* appunto la realtà esistente fuori di noi », è una tale perla di deformazione machista, d'interpolazione dell'agnosticismo e dell'idealismo nel materialismo, che è impossibile non riconoscere che Bazarov ha battuto ogni record!

Ci si chiede come della gente sana di mente possa affermare, se ha senno e buona memoria, che « la rappresentazione sensibile [non importa entro quali limiti] è appunto la realtà esistente fuori di noi ». La terra è una realtà esistente fuori di noi. Ma essa non può essere la stessa cosa rispetto alla nostra rappresentazione sensibile, né essere in coordinazione indissolubile con essa, né essere un « complesso di elementi » sotto altra connessione, identici con la sensazione, perché la terra esisteva già quando non c'erano né l'uomo, né gli organi dei sensi, né la materia organizzata in una forma tanto superiore da poter chiaramente avvertire in essa una qualsiasi capacità di sentire.

Il fatto è che per dissimulare tutta l'assurdità idealistica di questa affermazione si adoperano quelle teorie lambiccate della « coordinazione », dell'« introiezione », degli elementi del mondo da poco

scoperti: teorie che noi abbiamo analizzato nel primo capitolo. La formula che Bazarov tira fuori inavvertitamente e con imprudenza è eccellente perché rivela con chiarezza l'assurdità stridente che altrimenti bisognerebbe disseppellire dal mucchio delle frottole professorali pseudodottrinali e semiscientifiche.

Lode a voi, compagno Bazarov! Vi erigeremo un monumento perfino da vivo; da una parte scriveremo il vostro detto e dall'altra queste parole: al machista russo che ha sepolto il machismo tra i marxisti russi!

Parleremo a parte, in seguito, dei due punti toccati da Bazarov nel passo citato, e cioè del criterio della pratica negli agnostici (compresi i machisti) e nei materialisti e della differenza fra la teoria dell'immagine (o riflesso) e la teoria dei simboli (o geroglifici). Per il momento continuiamo ancora a citare Bazarov:

« ... Ma che cosa si trova al di là di questi limiti? Di questo, Engels non dice neanche una parola. Mai egli manifesta il desiderio di compiere quel "*transcensus*", quella sortita oltre i limiti del mondo dato sensibilmente che è alla base della teoria di Plekhanov sulla conoscenza... ».

Al di là di « questi » limiti: quali? Al di là dei limiti di quella « coordinazione » di Mach e di Avenarius che fonderebbe indissolubilmente l'*Io* e l'ambiente, il soggetto e l'oggetto? La questione stessa, com'è posta da Bazarov, è priva di senso. Ma se egli avesse impostato la questione in modo ragionevole, si sarebbe accorto chiaramente che il mondo esterno è posto « oltre i limiti » delle sensazioni, delle percezioni, delle rappresentazioni dell'uomo. Ma la paroletta « *transcensus* » tradisce pur sempre Bazarov. È una « scappatoia » caratteristica di tipo kantiano e humiano elevare *in linea di principio* una parete divisoria tra il *fenomeno* e la *cosa in sé*. Passare dal fenomeno o, se volete, dalla nostra sensazione, percezione, ecc., alla cosa che esiste fuori della percezione è un *transcensus*, dice Kant, e noi ammettiamo questo *transcensus* non attraverso la conoscenza, ma attraverso la fede. Noi non ammettiamo affatto il *transcensus*, obietta Hume. E i kantiani, come i seguaci di Hume, chiamano i materialisti *realisti trascendentali*, « metafisici » che compiono il *passaggio* illegittimo (latinamente *transcensus*) da un campo a un altro in linea di principio diverso. Negli odierni professori di filosofia che se-

guono l'indirizzo reazionario di Kant e di Hume, potete incontrare (prendete sia pure i nomi citati da Voroscilov-Cernov), ripetute infinitamente, in mille modi, queste accuse di « spirito metafisico » e di « *transcensus* » rivolte al materialismo. Bazarov ha preso in prestito tanto questa paroletta quanto il procedimento del suo pensiero dai professori reazionari e se ne vale in nome del « positivismo moderno »! Ma la questione è che la stessa idea del « *transcensus* », cioè di una parete divisoria *in linea di principio* tra il fenomeno e la cosa in sé, è un'idea assurda degli agnostici (ivi compresi gli humiani e i kantiani) e degli idealisti. Noi abbiamo già spiegato tutto questo con l'esempio di Engels sull'alizarina e lo spiegheremo ancora con le parole di Feuerbach e di J. Dietzgen. Ma prima finiamola con la « manipolazione » di Engels fatta da Bazarov:

« ... In un passo del suo *Antidühring*, Engels dice che l' " esistenza " al di fuori del mondo sensibile è una "*offene Frage*", cioè una questione per la soluzione della quale, e anche per la sua sola impostazione, non abbiamo nessun dato ».

Questo argomento viene ripetuto da Bazarov sulle orme del machista tedesco Friedrich Adler. E quest'ultimo esempio è forse ancor piú significativo della « rappresentazione sensibile » che « è appunto la realtà esistente fuori di noi ». A p. 31 della quinta edizione tedesca dell'*Antidühring*, Engels dice:

« L'unità del mondo non consiste nel suo essere, sebbene il suo essere sia un presupposto della sua unità, poiché esso deve anzitutto pur essere, prima di poter essere uno. Invero l'essere è in generale una questione aperta [*offene Frage*] a partire da quel limite oltre il quale cessa il nostro orizzonte visivo. L'unità reale del mondo consiste nella sua materialità, e questa è dimostrata non da alcune frasi cabalistiche, ma da uno sviluppo lungo e laborioso della filosofia e delle scienze naturali » [30].

Osservate ora questo nuovo pasticcio del nostro cuoco. Engels parla dell'esistenza *oltre* i limiti che segnano la fine del nostro orizzonte, cioè per esempio dell'esistenza di esseri umani su Marte, ecc. È chiaro che una tale esistenza è realmente un problema aperto. Mentre Bazarov, non riportando la citazione integralmente proprio a ragion veduta, espone il pensiero di Engels come se il problema aperto fosse quello « *dell'esistenza al di fuori del mondo sensibile* »!! È il colmo dell'insensatezza che qui vengano attribuite a Engels quelle

concezioni dei professori di filosofia a cui Bazarov è abituato a prestar fede sulla parola e che J. Dietzgen giustamente chiamava lacchè diplomati del clericalismo o del fideismo. In effetti il fideismo afferma positivamente che esiste qualche cosa « al di fuori del mondo sensibile ». I materialisti, d'accordo con le scienze naturali, lo negano recisamente. Stanno nel giusto mezzo i professori, kantiani, humiani (compresi i machisti), ecc., i quali « conciliano » e « hanno trovato la verità fuori dell'idealismo e del materialismo »; per costoro questa è una questione aperta. Se Engels avesse mai detto qualcosa di simile, ci sarebbe da vergognarsi a chiamarsi marxista.

Ma basta! Una mezza pagina di citazioni di Bazarov è un tale cumulo di confusioni che siamo costretti a limitarci a quanto si è detto, rinunciando a seguire ulteriormente tutte le oscillazioni del pensiero machista.

3. *L. Feuerbach e J. Dietzgen sulla cosa in sé.*

Per mostrare quale sia il grado di assurdità delle affermazioni dei nostri machisti, secondo cui i materialisti Marx ed Engels negherebbero l'esistenza delle cose in sé (cioè delle cose fuori delle nostre sensazioni, rappresentazioni, ecc.) e la loro conoscibilità e che ammetterebbero una qualsiasi parete divisoria in linea di principio tra il fenomeno e la cosa in sé, riprodurremo ancora qualche citazione tratta da Feuerbach. Tutta la disgrazia dei nostri machisti sta nel fatto che essi si son messi a parlare con le parole dei professori reazionari sul materialismo dialettico, non conoscendo *né* la dialettica *né* il materialismo.

« L'odierno spiritualismo filosofico che si qualifica idealismo — dice Feuerbach — fa al materialismo il seguente rimprovero, che, secondo la sua opinione, lo annienterebbe: il materialismo sarebbe dogmatismo, cioè partirebbe dal mondo sensibile [*sinnlichen*] come verità obiettiva, incontestata [*ausgemachte*], lo riterrebbe mondo in sé [*an sich*], cioè esistente senza di noi, mentre invece, in effetti, il mondo sarebbe solamente un prodotto dello spirito » (*Sämtliche Werke*, X vol. 1866, p. 185).

Non è forse chiaro tutto questo? Il mondo in sé è il mondo che esiste *senza di noi*. Questo materialismo di Feuerbach, come quello

del sec. XVII che fu confutato dal vescovo Berkeley, consiste nell'ammettere degli « oggetti in sé », esistenti fuori della nostra coscienza. L'« *an sich* » (ciò che è in se stesso o l'« in sé ») di Feuerbach è nettamente contrapposto all'« *an sich* » di Kant: ricordatevi la citazione di Feuerbach riportata sopra, che accusava Kant del fatto che per lui la « cosa in sé » è un'« astrazione senza realtà ». Per Feuerbach la « cosa in sé » è « astrazione con una realtà », cioè un mondo esistente fuori di noi, perfettamente conoscibile, che in linea di principio non differisce in niente dal « fenomeno ».

Feuerbach spiega con molta arguzia ed evidenza come sia assurdo ammettere un qualsiasi « *transcensus* » dal mondo dei fenomeni al mondo in sé, una specie di abisso invalicabile creato dai preti e da essi preso in prestito dai nostri professori di filosofia. Ecco una di queste spiegazioni:

« Certo i prodotti della fantasia sono anch'essi prodotti della natura, perché anche la forza della fantasia, analogamente a tutte le altre forze umane, è in ultima analisi [*zuletzt*], per il suo fondamento e per la sua origine, una forza della natura, ma cionondimeno l'uomo è un essere che si differenzia dal sole, dalla luna e dalle stelle, dalla pietra, dagli animali e dalle piante, in una parola, da tutti quegli esseri [*Wesen*] che egli designa col termine comune di natura, e, conseguentemente, le rappresentazioni [*Bilder*] umane del sole, della luna e delle stelle e di tutti gli altri esseri della natura [*Naturwesen*], sebbene anche queste rappresentazioni siano prodotti della natura, pure sono prodotti *diversi* dai loro oggetti esistenti nella natura » (*Werke*, vol. VII, Stoccarda, 1903, p. 516).

Gli oggetti delle nostre rappresentazioni si differenziano dalle nostre rappresentazioni, la cosa in sé si differenzia dalla cosa per noi, perché quest'ultima è solo una parte o un aspetto della prima, cosí come l'uomo stesso è solo una piccola parte della natura riflessa nelle sue rappresentazioni.

« ... Il mio nervo gustativo è, cosí come il sale, un prodotto della natura, ma da ciò non segue che il gusto del sale immediatamente come tale sia una qualità oggettiva di esso, che il sale sia tale in sé e per sé [*an und für sich*] quale esso è [*ist*] solo nella sua qualità di oggetto della sensazione, che la sensazione del sale sulla lingua sia una qualità del sale, quale viene pensato da noi senza la sensazione [*des ohne Empfindung gedachten Salzes*] »... E qualche pagi-

na prima si dice: «Il salato, come gusto, è l'espressione soggettiva di una qualità obiettiva del sale» (p. 514).

La sensazione è il risultato dell'azione obiettiva di una cosa in sé, esistente obiettivamente fuori di noi, sui nostri organi dei sensi: tale è la teoria di Feuerbach. La sensazione è una immagine soggettiva del mondo obiettivo, del mondo *an und für sich*.

«...Cosí anche l'uomo è un essere della natura [*Naturwesen*], analogamente al sole, alla stella, alla pianta, all'animale, alla pietra, ma ciononondimeno si differenzia dalla natura e, conseguentemente, la natura nella testa e nel cuore dell'uomo si differenzia dalla natura al di fuori della testa e del cuore dell'uomo».

«...L'uomo è il solo oggetto nel quale, per ammissione degli stessi idealisti, è realizzata l'esigenza "dell'identità del soggetto e dell'oggetto"; perché l'uomo è l'oggetto la cui eguaglianza e la cui unità col mio essere è fuori di ogni dubbio... Un uomo non è forse per un altro uomo, e perfino per quello che gli sta piú vicino, un oggetto della fantasia, un oggetto della rappresentazione? Non comprende forse ognuno l'altro uomo secondo il suo pensiero e alla sua maniera [*in und nach seinem Sinne*]?... E se perfino tra uomo e uomo, fra pensiero e pensiero c'è una differenza che è impossibile ignorare, quanto piú grande deve essere la differenza tra gli essere in sé [*Wesen an sich*] non pensanti, non umani, non identici col nostro stesso essere in sé e quegli stessi esseri, quali noi li pensiamo, li rappresentiamo e li comprendiamo?» (p. 518, ivi).

Ogni differenziazione misteriosa, sottile, ingegnosa tra il fenomeno e la cosa in sé è un'assoluta assurdita filosofica. In effetti ogni uomo ha osservato milioni di volte la trasformazione semplice ed evidente della «cosa in sé» in fenomeno, in «cosa per noi». Questa trasformazione non è altro che la conoscenza. La «dottrina» del machismo secondo cui, poiché noi conosciamo *solo* le sensazioni, non possiamo sapere niente sull'*esistenza* di qualche cosa oltre i limiti delle sensazioni, è un vecchio sofisma della filosofia idealistica e agnostica, che viene servito con una nuova salsa.

Joseph Dietzgen è un materialista dialettico. Mostreremo piú in là che il suo modo di esprimersi è spesso impreciso, che spesso cade in confusioni, alle quali si sono attaccate varie persone di scarso ingegno (tra cui Eugen Dietzgen) e naturalmente i nostri machisti. Ma, o non si sono dati cura di analizzare i tratti fondamentali della sua

filosofia, di separare chiaramente il materialismo dagli elementi estranei, o non hanno saputo farlo.

« ... Prendiamo il mondo come " cosa in sé " — dice Dietzgen nella sua opera *Essenza del lavoro mentale* (ed. ted., 1903, p. 65) —; è facile comprendere che il " mondo *in sé* " e il mondo come ci *appare*, i fenomeni del mondo, non differiscono l'uno dall'altro piú di quanto il tutto non differisce dalla parte ». « Il fenomeno non si differenzia da ciò che si manifesta, né piú né meno di quanto dieci miglia di strada si differenziano da tutta la strada » (pp. 71-72). Qui non c'è, né ci può essere nessuna differenza in linea di principio, nessun « *transcensus* », nessuna « incompatibilità innata ». Ma certo una differenza esiste ed è il passaggio *oltre i limiti* delle percezioni sensibili verso l'*esistenza* delle cose fuori di noi.

« Noi apprendiamo [*erfahren*, sperimentiamo] — dice Dietzgen nelle *Incursioni di un socialista nel campo della teoria della conoscenza* (ed. ted., 1903, *Kleinere philosoph. Schriften*, p. 199) — che ogni esperienza è una parte di ciò che, per dirla con Kant, oltrepassa i limiti di ogni esperienza ». « Per la conoscenza che abbia acquistato consapevolezza della sua natura, ogni particella, sia pure una piccola particella di polvere o di pietra o di legno, è qualcosa che *non si può conoscere fino in fondo* [*Unauskenntliches*], cioè ogni particella è un materiale inesauribile per l'umana capacità di conoscere; conseguentemente è qualche cosa che va oltre i limiti dell'esperienza » (p. 199).

Osservate: *per dirla con Kant*, cioè accettando, per fini esclusivamente di volgarizzazione, per fini polemici, la terminologia *erronea* e confusa di Kant, Dietzgen ammette il passaggio « oltre i limiti dell'esperienza ». Questo è un bell'esempio di ciò a cui si aggrappano i machisti nel loro passaggio dal materialismo all'agnosticismo: noi, essi dicono, non vogliamo andare « oltre i limiti dell'esperienza », per noi « la rappresentazione sensibile *non è altro* che la realtà esistente fuori di noi ».

« Una mistica malsana [afferma Dietzgen precisamente contro questa filosofia] differenzia in maniera non scientifica la verità assoluta da quella relativa. Essa, della cosa quale appare e della " cosa in sé ", cioè del fenomeno e della verità, fa due categorie *toto coelo* [completamente, in tutto e per tutto, in linea di principio] differenti

tra loro e che non possono essere riportate a nessuna categoria comune » (p. 200).

Giudicate ora quale informazione e quanto acume dimostri Bogdanov, il machista russo che non vuol riconoscersi machista e vuol essere considerato un marxista in filosofia.

« Il giusto mezzo tra il panpsichismo e il panmaterialismo [*Empiriomonismo*, libro II, 2. ed., 1907, pp. 40-41] è rappresentato dai materialisti in cui domina una sfumatura piú critica, che si rifiutano di ammettere l'inconoscibilità assoluta della " cosa in sé ", ma nello stesso tempo ammettono che essa *in linea di principio* [corsivo di Bogdanov] sia diversa dal " fenomeno " e che perciò solo " confusamente possa esser conosciuta " nel fenomeno, che essa in quanto al suo contenuto (cioè evidentemente in quanto agli " elementi " che non sono, in quanto tali, dell'esperienza) è sempre fuori dell'esperienza, ma pure entro quei limiti che si è soliti chiamare forme dell'esperienza, cioè tempo, spazio e causalità. Tale è press'a poco il punto di vista dei materialisti francesi del secolo XVIII e, tra i filosofi contemporanei, di Engels e del suo seguace russo Beltov »[81].

Questo è da cima a fondo un intreccio di confusioni. 1. I materialisti del *secolo XVII*, coi quali disputa Berkeley, ammettono che gli « oggetti in se stessi » sono incondizionatamente conoscibili, poiché le nostre rappresentazioni, le idee, non sono che copie o riflessi di questi oggetti, esistenti « fuori dell'intelletto » (vedi *Introduzione*). 2. Contro la differenza « in linea di principio » tra la cosa in sé e il fenomeno disputa decisamente *Feuerbach* e con lui J. Dietzgen, mentre Engels nel breve esempio della trasformazione delle « cose in sé » in « cose per noi » confuta questa opinione. 3. Finalmente che i materialisti ritengano che le cose in sé « siano sempre conoscibili solo confusamente nel fenomeno », è semplicemente un assurdo, come abbiamo visto nella confutazione dell'agnosticismo fatta da Engels; la causa della deformazione del materialismo fatta da Bogdanov sta nella sua incomprensione del rapporto fra la verità assoluta e la verità relativa (di cui tratteremo piú in là). Per ciò che concerne la cosa in sé « al di fuori dell'esperienza » e gli « elementi dell'esperienza »: è proprio qui che comincia la confusione machista della quale abbiamo già parlato a sufficienza.

Ripetere le incredibili confusioni che i professori reazionari attri-

buiscono ai materialisti, rinnegare Engels nel 1907, tentare nel 1908 di « manipolare » Engels in senso agnostico: questa è la filosofia del « positivismo moderno » dei machisti russi!

4. *Esiste una verità obiettiva?*

Bogdanov afferma: « Il marxismo implica secondo me la negazione dell'obiettività assoluta di ogni e qualsiasi verità, la negazione di tutte le verità eterne » (*Empiriomonismo*, libro III, pp. IV e V). Che cosa significa: obiettività *assoluta*? « La verità eterna » è « una verità obiettiva nel senso assoluto della parola », continua Bogdanov, il quale consente ad ammettere una « verità obiettiva soltanto nei limiti di un'epoca determinata ».

Qui sono manifestamente confuse due questioni: 1. Esiste una verità obiettiva, ossia, possono le rappresentazioni mentali dell'uomo avere un contenuto indipendente dal soggetto, indipendente sia dall'uomo che dal genere umano? 2. Se sí, le rappresentazioni umane che esprimono una verità obiettiva possono esprimere senz'altro questa verità integralmente, incondizionatamente, assolutamente, o possono soltanto esprimerla in modo relativo approssimativo? Quest'ultima questione è la questione del rapporto tra la verità assoluta e la verità relativa.

Alla seconda questione Bogdanov risponde chiaramente, francamente e nettamente negando la minima ammissione della verità assoluta e accusando Engels di *eclettismo* per averla ammessa. Di questa scoperta dell'eclettismo di Engels da parte di A. Bogdanov, riparleremo in seguito in modo circostanziato. Fermiamoci per ora sulla prima questione che Bogdanov, senza dirlo espressamente, risolve pure in modo negativo, perché si può negare l'esistenza di un elemento di relatività in questa o quella rappresentazione umana senza negare la verità obiettiva, ma non si può negare la verità assoluta senza negare l'esistenza della verità obiettiva.

« ... Non esiste un criterio della verità obiettiva, nel senso in cui l'intende Beltov, — scrive un po' piú avanti Bogdanov (p. IX); — la verità è una forma ideologica, una forma organizzatrice dell'esperienza umana... ».

Il « senso in cui l'intende Beltov » non c'entra per nulla, giacché

qui si tratta di uno dei problemi fondamentali della filosofia e niente affatto di Beltov, né del *criterio* della verità, del quale bisogna parlare a parte senza confondere questa questione con quella dell'*esistenza* della verità obiettiva. La risposta negativa di Bogdanov a quest'ultima questione è chiara: se la verità è *soltanto* una forma ideologica, vuol dire che non può esserci una verità indipendente dal soggetto, dall'umanità, giacché noi, come Bogdanov, non conosciamo altra ideologia all'infuori dell'ideologia umana. Ancora piú chiara è la risposta negativa di Bogdanov nella seconda metà della sua frase: se la verità è una forma dell'esperienza umana, vuol dire che non può esservi una verità indipendente dall'umanità, non può esservi una verità obiettiva.

La negazione della verità obiettiva da parte di Bogdanov è agnosticismo e soggettivismo. L'assurdità di questa negazione risulta evidente anche soltanto dall'esempio già citato di una verità storico-naturale. Le scienze naturali non permettono di porre in dubbio che la loro affermazione dell'esistenza della terra prima dell'uomo sia una verità. Ciò è compatibilissimo con la teoria materialistica della conoscenza: l'esistenza di ciò che è riflesso, indipendentemente da ciò che riflette (o l'indipendenza del mondo esterno dalla coscienza), è il postulato fondamentale del materialismo. L'affermazione delle scienze naturali che la terra esisteva prima della comparsa dell'uomo è una verità obiettiva. E quest'asserzione delle scienze naturali è incompatibile con la filosofia dei « machisti » e con la loro teoria della verità: se la verità è una forma organizzatrice dell'esperienza umana, l'asserzione dell'esistenza della terra *al di fuori* di ogni esperienza umana non può essere vera.

Ma non è tutto. Se la verità non è che una forma organizzatrice dell'esperienza umana, vuol dire che anche la dottrina cattolica, per esempio, è una verità. È infatti fuori di ogni dubbio che il cattolicesimo è « una forma organizzatrice dell'esperienza umana ». Lo stesso Bogdanov si è reso conto di questa stridente falsità della sua teoria, ed è estremamente interessante vedere come ha tentato di trarsi dal pantano nel quale è caduto.

« La base dell'obiettività — leggiamo nel primo libro dell'*Empiriomonismo* — deve trovarsi nella sfera dell'esperienza collettiva. Chiamiamo obiettivi quei dati dell'esperienza la cui importanza vitale è uguale per noi e per gli altri uomini, quei dati sui quali non

solo fondiamo, senza contraddizione, la nostra attività, ma sui quali, secondo la nostra convinzione, devono anche basarsi gli altri uomini, per non cadere in contraddizione. Il carattere obiettivo del mondo fisico consiste nel fatto che esso esiste non solo per me individualmente, ma per tutti, [è falso! esiste *indipendentemente* da « tutti »] o che esso, secondo la mia convinzione, ha per tutti lo stesso significato determinato che ha per me. L'obiettività della serie fisica è il suo *significato generale* » (p. 25. Il corsivo è di Bogdanov). « L'obiettività dei corpi fisici, coi quali veniamo a contatto nella nostra esperienza, è stabilita in ultima analisi sulla base del controllo reciproco e della concordanza del giudizio di diversi uomini. In generale, il mondo fisico è l'esperienza socialmente coordinata, socialmente armonizzata, in una parola, *l'esperienza socialmente organizzata* » (p. 36. Il corsivo è di Bogdanov).

Non ripeteremo che questa è una definizione idealistica, radicalmente falsa; che il mondo fisico esiste indipendentemente dagli uomini e dall'esperienza umana; che il mondo fisico esisteva in epoche nelle quali non poteva esservi nessuna « socialità », nessuna « organizzazione » dell'esperienza umana, ecc. Vogliamo ora smascherare la filosofia machista da un altro punto di vista: l'obiettività è definita in modo da includere in questa definizione la dottrina religiosa, che ha anch'essa, indiscutibilmente, « un significato generale », ecc. Ascoltiamo ancora Bogdanov: « Rammentiamo ancora una volta al lettore che l'esperienza "obiettiva" e l'esperienza "sociale" non sono affatto la stessa cosa... L'esperienza sociale è lungi dall'essere tutta socialmente organizzata e reca sempre in sé contraddizioni di vario genere, cosicché alcune delle sue parti non si accordano con altre; diavoletti e spiriti folletti possono esistere nella sfera dell'esperienza sociale di un dato popolo o di un dato gruppo del popolo (per esempio, i contadini), ma questa non è una buona ragione per includerli nell'esperienza socialmente organizzata od obiettiva, perché non si armonizzano con la rimanente esperienza collettiva e non s'integrano nelle sue forme organizzatrici, per esempio nella catena della causalità » (p. 45).

Ci fa indubbiamente piacere che lo stesso Bogdanov « non includa » nell'esperienza obiettiva l'esperienza sociale dei diavoletti e degli spiriti folletti, ecc. Ma questa piccola e ben intenzionata correzione, in senso antifideistico, non corregge affatto l'errore fonda-

mentale di tutta la posizione di Bogdanov. La sua definizione dell'obiettività e del mondo fisico è assolutamente insostenibile, perché la dottrina religiosa ha un « significato generale » piú vasto della scienza: la maggior parte del genere umano segue ancora oggi la prima. Il cattolicesimo è « socialmente organizzato, armonizzato, coordinato » dal suo sviluppo secolare; esso « *si integra* » incontestabilmente nella « catena della causalità » perché le religioni non sono sorte senza una causa, non si mantengono affatto tra le masse popolari, nelle condizioni del nostro tempo, per un caso, e i professori di filosofia si conformano ad esse in modo del tutto « legittimo ». Se questa esperienza sociale-religiosa, che è senza dubbio altamente organizzata e ha un significato generale innegabile, « non è in armonia » con la « esperienza » scientifica, vuol dire che tra le due esiste una differenza radicale, di principio, che Bogdanov ha cancellato negando la verità obiettiva. E per quanto Bogdanov si « corregga » dicendo che il fideismo o l'oscurantismo clericale non è in armonia con la scienza, rimane pur sempre il fatto indubitabile che la negazione della verità obiettiva da parte di Bogdanov è in completa « armonia » col fideismo. Il fideismo contemporaneo non respinge affatto la scienza, ne respinge soltanto le « pretese eccessive », e precisamente la pretesa alla verità obiettiva. Se (come pensano i materialisti) la verità obiettiva esiste, se soltanto le scienze naturali, riflettendo il mondo esterno nell'« esperienza » umana, sono in grado di darci la verità obiettiva, ogni fideismo viene respinto senza riserve. Ma se la verità obiettiva non esiste, se la verità (compresa la verità scientifica) è soltanto una forma organizzatrice dell'esperienza umana, si ammette, con ciò, il postulato fondamentale dell'*oscurantismo clericale*, si spalanca ad esso la porta, si prepara il posto alle « forme organizzatrici » dell'esperienza religiosa.

Vien fatto di domandarsi se questa negazione della verità obiettiva appartiene personalmente a Bogdanov, che non vuole riconoscersi come machista, o se discende dai princípi della dottrina di Mach e di Avenarius. Si può rispondere a tale domanda soltanto in quest'ultimo senso. Se al mondo esiste soltanto la sensazione (Avenarius, 1876), se i corpi sono complessi di sensazioni (Mach, *Analisi delle sensazioni*), è chiaro che abbiamo davanti a noi un soggettivismo filosofico il quale conduce inevitabilmente alla negazione della verità obiettiva. E se alle sensazioni si dà il nome di « elementi »,

che in un loro nesso dànno il mondo fisico e in un altro lo psichico, con ciò si confonde solamente e non si respinge il punto di partenza fondamentale dell'empiriocriticismo. Avenarius e Mach riconoscono la sensazione come la fonte delle nostre conoscenze. Essi si mettono dunque dal punto di vista dell'empirismo (ogni conoscenza proviene dalle sensazioni). Ma questo punto di vista, anziché eliminare la differenza tra le due correnti filosofiche fondamentali, idealismo e materialismo, porta invece a questa differenza, qualunque sia il « nuovo » rivestimento verbale (« elementi ») col quale la si ricopre. Sia il solipsista, cioè l'idealista soggettivo, che il materialista, possono riconoscere le sensazioni come fonte delle nostre conoscenze. Sia Berkeley che Diderot discendono da Locke. Il primo postulato della teoria della conoscenza sta indubbiamente nel fatto che l'unica fonte delle nostre conoscenze sono le sensazioni. Ammesso questo primo postulato, Mach crea confusione intorno al secondo postulato importante, il postulato della realtà obiettiva che è data all'uomo dalle sue sensazioni, ovvero costituisce la fonte delle sensazioni umane. Se si parte dalle sensazioni si può procedere secondo la linea del soggettivismo la quale conduce al solipsismo (« i corpi sono complessi o combinazioni di sensazioni »), o si può procedere secondo la linea dell'oggettivismo, la quale conduce al materialismo (le sensazioni sono immagini degli oggetti, del mondo esterno). Per la prima concezione — l'agnosticismo o, spingendosi un po' piú oltre, l'idealismo soggettivo — la verità obiettiva non può esistere. Per la seconda concezione, e cioè per il materialismo, è essenziale il riconoscimento della verità obiettiva. Questo vecchio problema filosofico delle due tendenze o, meglio, delle due possibili conclusioni che discendono dai postulati dell'empirismo e del sensismo, non è né risolta, né eliminata, né superata da Mach; ma soltanto *confusa* dalle sue elucubrazioni con la parola « elementi » e cosí via. La negazione della verità obiettiva da parte di Bogdanov è il risultato inevitabile di tutto il machismo, e non una deviazione da esso.

Engels, nel suo *Ludwig Feuerbach*, definisce Hume e Kant filosofi « i quali contestano la possibilità di una conoscenza del mondo, o almeno di una conoscenza esauriente di esso ». Engels mette per conseguenza in primo piano ciò che Hume e Kant hanno di comune e non ciò che li separa. Inoltre Engels indica che « l'essenziale per la confutazione di questa concezione [di Hume e di Kant], è già

stato detto da Hegel » (pp. 15-16 della 4. edizione tedesca)". A questo proposito, non mi pare senza interesse notare che Hegel, dopo aver affermato che il *materialismo* è un « sistema coerente di empirismo », scriveva: « Per l'empirismo, in generale, l'esteriore [*das Äusserliche*] è il vero; e anche se si ammette qualcosa di soprasensibile, tuttavia si nega la possibilità di conoscerlo [*soll doch eine Erkenntnis desselben* (*d. h. des Uebersinnlichen*) *nicht stattfinden können*] e si afferma la necessità di attenersi esclusivamente a ciò che appartiene alla percezione [*das der Wahrnehmung Angehörige*]. Tuttavia, questo principio, nel suo sviluppo conseguente [*Durchführung*], ha portato a ciò che in seguito si è chiamato *materialismo*. Per quest'ultimo, la materia è, come tale, ciò che è veramente obiettivo [*das wahrhaft Objective*] *.

Ogni conoscenza proviene dall'esperienza, dalle sensazioni, dalle percezioni. È vero. Ma *la realtà obiettiva* — domandiamo — « appartiene essa alle percezioni», vale a dire è essa la fonte delle percezioni? Se rispondete affermativamente siete materialista. Se rispondete negativamente non siete coerente e giungerete immancabilmente al soggettivismo, all'agnosticismo, sia che neghiate la conoscibilità della cosa in sé, l'obiettività del tempo, dello spazio, della causalità (come Kant), sia che non ammettiate neppure l'idea della cosa in sé (come Hume). La incoerenza del vostro empirismo, della vostra filosofia dell'esperienza consisterà in questo caso del negare il contenuto obiettivo dell'esperienza, la verità obiettiva della conoscenza sperimentale.

Coloro che seguono l'indirizzo di Kant e di Hume (compresi fra questi ultimi Mach e Avenarius nella misura in cui non sono puri berkeleiani) chiamano « metafisici » noi, i materialisti, perché riconosciamo la realtà obiettiva, che è per noi un dato dell'esperienza, perché riconosciamo che la fonte delle nostre sensazioni è obiettiva, indipendente dall'uomo. Con Engels noi materialisti chiamiamo *agnostici* i seguaci di Kant e di Hume, perché negano la realtà obiettiva come fonte delle nostre sensazioni. La parola agnostico deriva dal greco: *a*, in greco, significa *non*; *gnosis* significa *conoscenza*. L'agnostico dice: *non so* se esiste una realtà obiettiva riflessa dalle nostre sensazioni e affermo che è impossibile saperlo (si veda sopra

* Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, *Werke*, vol. VI, 1843, § 83. Cfr. p. 122.

in che modo Engels espone la posizione degli agnostici). Di qui la negazione della verità obiettiva da parte degli agnostici, e l'indulgenza piccolo-borghese, filistea, pusillanime verso le credenze nei diavoli, negli spiriti folletti, nei santi cattolici e simili. Mach e Avenarius, usando pretenziosamente una terminologia « nuova », un punto di vista sedicente «nuovo », non fanno in realtà che ripetere, con varie confusioni e deformazioni, la risposta dell'agnostico: da una parte i corpi sono complessi di sensazioni (puro soggettivismo, puro berkeleismo), dall'altra parte, se le sensazioni vengono ribattezzate col nome di « elementi » se ne può concepire l'esistenza indipendentemente dai nostri organi dei sensi!

I machisti amano proclamare, a questo proposito, che essi sono filosofi che accordano piena fiducia alla testimonianza dei nostri organi dei sensi, che essi considerano il mondo realmente quale esso ci appare, pieno di suoni, di colori, ecc., mentre per i materialisti, il mondo sarebbe morto, privo di suoni, di colori, ecc., e differirebbe da quello che appare a noi, e cosí via. J. Petzoldt, per esempio, si esercita in questo genere di declamazioni nella sua *Introduzione alla filosofia dell'esperienza pura* e nel suo *Il problema del mondo dal punto di vista del positivismo* (1906). Al seguito di Petzoldt, perora il signor Viktor Cernov, preso d'entusiasmo per quest'idea « nuova ». I machisti, in realtà, sono soggettivisti e agnostici, poiché *non* hanno una *sufficiente* fiducia nella testimonianza dei nostri organi dei sensi e seguono il sensismo in modo incoerente. Essi non riconoscono la realtà obiettiva indipendente dall'uomo, come fonte delle nostre sensazioni. Essi non vedono nelle sensazioni l'esatta riproduzione di questa realtà obiettiva, entrando cosí in contraddizione diretta con le scienze naturali ed aprendo la porta al fideismo. Al contrario, per il materialista, il mondo è piú ricco, piú vivo, piú vario di quanto non sembri, giacché ogni progresso della scienza ne scopre nuovi aspetti. Per il materialista le nostre sensazioni sono l'immagine dell'unica e ultima realtà obiettiva, ultima non perché sia conosciuta a fondo, ma perché non c'è e non può esserci altra realtà all'infuori di quella. Questa concezione chiude irrevocabilmente la porta non soltanto a qualsiasi fideismo, ma anche alla scolastica professorale che, non vedendo la fonte delle nostre sensazioni nella realtà obiettiva, « deduce », attraverso laboriose costruzioni verbali, il concetto della obiettività, come « significato generale », « socialmente organizzato », ecc.

ecc., senza potere, e spesso senza volere, separare la verità obiettiva dalle credenze nei diavoli e negli spiriti folletti.

I machisti alzano sdegnosamente le spalle ricordando le « antiquate » concezioni dei « dogmatici », i materialisti, i quali si aggrappano al concetto di *materia* che sarebbe stato confutato dalla « scienza moderna » e dal « positivismo moderno ». Parleremo poi in particolare delle nuove teorie fisiche relative alla struttura della materia. Ma non è affatto lecito confondere, come fanno i « machisti », le dottrine relative all'una o all'altra struttura della materia con le categorie gnoseologiche, confondere la questione delle nuove proprietà di nuovi aspetti della materia (degli elettroni, per esempio) con la vecchia questione della teoria della conoscenza, delle fonti della nostra conoscenza, dell'esistenza della verità obiettiva, ecc. Ci si dice che Mach « ha scoperto gli elementi del mondo »: il rosso, il verde, il duro, il molle, il sonoro, il lungo, ecc. Noi domandiamo: la realtà obiettiva è data o non è data all'uomo quando egli vede il rosso o sente il duro, e cosí via? Attorno a questo vecchio e stravecchio problema filosofico Mach ha fatto della confusione. Se la realtà obiettiva non è data, scivolate inevitabilmente, assieme a Mach, verso il soggettivismo e l'agnosticismo, cadete meritatamente nelle braccia degli immanentisti e cioè dei Menscikov della filosofia. Se è data occorre un concetto filosofico per questa realtà obiettiva, e questo concetto che è stato elaborato da molto, moltissimo tempo, è il concetto di *materia.* La materia è una categoria filosofica che serve a designare la realtà obiettiva che è data all'uomo dalle sue sensazioni, che è copiata, fotografata, riflessa dalle nostre sensazioni, ma esiste indipendentemente da esse. Perciò dire che questo concetto può « invecchiare », non è altro che un *balbettio puerile*, un'insensata ripetizione degli argomenti della filosofia *reazionaria* di moda. È forse potuta invecchiare la lotta tra l'idealismo e il materialismo in duemila anni di sviluppo della filosofia? La lotta fra le tendenze o gli indirizzi filosofici di Platone e di Democrito è forse invecchiata? E la lotta tra la religione e la scienza? Tra la negazione e il riconoscimento della realtà obiettiva? La lotta tra gli assertori e gli avversari della conoscenza soprasensibile?

La questione dell'ammettere o del negare il concetto di materia è per l'uomo una questione di fiducia nella testimonianza dei propri organi dei sensi, è la questione delle fonti della nostra conoscenza,

questione posta e dibattuta fin dalle origini della filosofia, questione che può essere travestita in mille modi dai clown in cattedra, ma che non può invecchiare, come non può invecchiare la questione se la vista, il tatto, l'udito e l'odorato siano la fonte della conoscenza umana. Considerare le nostre sensazioni come le immagini del mondo esterno, riconoscere la verità obiettiva, affermare la teoria materialistica della conoscenza, è sempre la stessa cosa. Per illustrare quest'affermazione e perché il lettore possa vedere quanto è elementare la questione, mi limiterò a una citazione di Feuerbach e a due citazioni prese da manuali di filosofia.

« Quanto è banale — scriveva L. Feuerbach — negare che la sensazione è il vangelo, l'annunzio [*Verkündung*] di un salvatore obiettivo! » *. Terminologia singolare, mostruosa, come vedete, ma indirizzo filosofico assolutamente chiaro: la sensazione rivela all'uomo la verità obiettiva. « La mia sensazione è soggettiva, ma la sua base o causa [*Grund*] è obiettiva » (p. 195). Paragonate questa affermazione col passo da noi precedentemente citato in cui Feuerbach dice che il materialismo prende come punto di partenza il mondo sensibile, da esso considerato come ultima (*ausgemachte*) verità obiettiva.

Il *sensismo* — leggiamo nel *Dizionario delle scienze filosofiche* di Franck ** — è una dottrina che deduce tutte le nostre idee « dall'esperienza dei sensi e riduce ogni conoscenza alla sensazione ». Il sensismo può essere soggettivo (scetticismo e berkeleismo), morale (epicureismo), e obiettivo. « Il sensismo obiettivo è il materialismo, giacché, per i materialisti, la materia o i corpi sono i soli oggetti che possano colpire i nostri sensi [*atteindre nos sens*] ».

« Quando il sensismo — dice Schwegler nella sua *Storia della Filosofia* — affermò che la verità o l'essere può essere conosciuto soltanto per mezzo dei sensi, non rimase altro [alla filosofia francese della fine del secolo XVIII] che formulare obiettivamente questa proposizione, ed ecco davanti a noi la tesi materialistica: soltanto ciò che è sensibile esiste, non c'è altra esistenza fuorché l'esistenza materiale » ***.

Ecco le verità elementari che trovano posto perfino nei manuali scolastici e che i nostri machisti hanno dimenticato.

* Feuerbach, *Sämtliche Werke*, vol. X, 1866. pp. 194-195.

** *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Parigi, 1875.

*** Dr. Albert Schwegler, *Geschichte der Philosophie im Umriss*, 15. ed., p. 194.

5. *La verità assoluta e la verità relativa, ovvero l'eclettismo di Engels scoperto da A. Bogdanov.*

Bogdanov fece la sua scoperta nel 1906, nella prefazione al libro III dell'*Empiriomonismo*. « Nell'*Antidühring* — scrive Bogdanov — Engels si pronuncia *quasi* nello stesso senso della definizione che io ho dato ora della relatività della verità » (p. V) — vale a dire nel senso della negazione di tutte le verità eterne, della « negazione dell'obiettività assoluta di qualunque verità ». « Nella sua indecisione Engels ha il torto di riconoscere, malgrado tutta la sua ironia, non so quali "verità eterne", sia pure meschine » (p. VIII). « Soltanto l'incoerenza ammette qui riserve eclettiche come quelle di Engels... » (p. IX). Diamo un esempio del modo come Bogdanov confuta l'eclettismo di Engels. « Napoleone morí il 5 maggio 1821 », dice Engels nell'*Antidühring* (capitolo sulle « verità eterne »), spiegando a Dühring di quali banalità (*Plattheiten*) debbano accontentarsi coloro che pretendono di scoprire verità eterne nelle scienze storiche. Ed ecco la replica di Bogdanov a Engels: « Che razza di "verità" è questa? E che cos'ha di "eterno"? La constatazione di un rapporto isolato, che forse non ha piú nessuna importanza reale per la nostra generazione, non può servire come punto di partenza per una qualsiasi attività e non conduce a nulla » (p. IX). E a pagina VIII: « Forse che le *Plattheiten* si possono chiamare *Wahrheiten*? Forse che le "banalità" sono verità? La verità è una forma viva, organizzatrice dell'esperienza, essa ci conduce ad una qualche mèta nella nostra attività, ci dà un punto d'appoggio nella lotta per la vita ».

Da queste due citazioni risulta in modo abbastanza chiaro che, invece di confutare Engels, Bogdanov ci offre *declamazioni*. Se non puoi affermare che la proposizione: « Napoleone morí il 5 maggio 1821 », è errata o inesatta, riconosci che è una verità. Se non affermi che si potrà confutarla nell'avvenire, riconosci che questa verità è eterna. Invece, chiamare obiezioni frasi come questa: la verità è una « forma viva, organizzatrice dell'esperienza », significa spacciare per filosofia una semplice *accozzaglia di parole*. La terra ha avuto la storia che è esposta nella geologia o è stata creata in sette giorni? È forse lecito eludere questa domanda con frasi sulla verità « viva » (cosa vuol dire?) la quale « conduce » a una qualche mèta, ecc.? Forse che la conoscenza della storia della terra e del genere umano

« non ha un'importanza reale? ». Eh via, queste sono soltanto ampollose sciocchezze con le quali Bogdanov copre la sua *ritirata*. Infatti è una ritirata l'accingersi a dimostrare che l'ammissione di verità eterne da parte di Engels è eclettismo e nello stesso tempo sbarazzarsi della questione soltanto con parole reboanti, lasciando inconfutata l'affermazione che Napoleone morí effettivamente il 5 maggio 1821 e che è assurdo credere che questa *verità* possa essere confutata in avvenire.

L'esempio scelto da Engels è elementarissimo e ognuno può facilmente trovare decine di esempi simili di *verità* eterne e assolute delle quali è lecito dubitare soltanto ai pazzi (come dice Engels adducendo un altro esempio simile: « Parigi si trova in Francia »). Perché Engels parla qui di « banalità »? Perché egli confuta e prende in giro il materialista dogmatico e metafisico Dühring che era incapace di applicare la dialettica alla questione del rapporto tra la verità assoluta e la verità relativa. Essere materialisti vuol dire ammettere la verità obiettiva che ci è rivelata dagli organi dei sensi. Ammettere la verità obiettiva, e cioè la verità indipendente dall'uomo e dal genere umano, vuol dire ammettere, in un modo o nell'altro, la verità assoluta. E questo « in un modo o nell'altro » separa il materialista metafisico Dühring dal materialista dialettico Engels. A proposito delle piú complesse questioni della scienza in generale e della scienza storica in particolare, Dühring prodigava a destra e a sinistra le parole: verità ultima, definitiva, eterna. Engels lo prendeva in giro: certo, le verità eterne esistono, diceva, ma non è prova di intelligenza l'impiegare parole grosse (*gewaltige Worte*) a proposito di cose semplici. Per far progredire il materialismo, bisogna smettere il giuoco banale con la parola « verità eterna » e bisogna saper porre e risolvere dialetticamente la questione della correlazione tra la verità assoluta e la verità relativa. Tale fu, trenta anni or sono, l'oggetto della lotta tra Dühring e Engels. E Bogdanov, che è riuscito a « *non accorgersi* » della spiegazione data da Engels — *nello stesso capitolo* — del problema della verità assoluta e della verità relativa, Bogdanov che ha avuto l'ardire di accusare Engels di « eclettismo » per aver ammesso una tesi che è elementare per *tutti* i materialisti, Bogdanov non ha fatto che dimostrare ancora una volta la sua completa ignoranza del materialismo e della dialettica.

« ... Ci troviamo di fronte alla questione — scrive Engels al prin-

cipio del capitolo indicato (Libro I, Capitolo IX) dell'*Antidühring* — di sapere se e quali prodotti dell'umano conoscere, possano avere in generale valore sovrano e diritto [*Anspruch*] incondizionato alla verità » (p. 79 della 5. edizione tedesca)[83]. Engels risolve la questione nel modo seguente:

« La sovranità del pensiero si realizza in una serie di uomini che pensano in un modo assolutamente privo di sovranità; la conoscenza che ha incondizionata pretesa di verità si realizza in una serie di relativi errori; né l'uno né l'altra [né la conoscenza assolutamente vera, né la sovranità del pensiero] possono realizzarsi altrimenti che mediante una durata infinita della vita dell'umanità.

« Abbiamo qui la stessa contraddizione che si aveva già sopra, tra il carattere, rappresentato necessariamente come assoluto, del pensiero umano e il suo realizzarsi in singoli individui il cui pensiero è limitato, contraddizione che può risolversi solo nel progredire infinito, nella successione delle generazioni umane che, almeno per noi, è praticamente infinita. In questo senso il pensiero umano è nella stessa misura sovrano e non sovrano e la sua capacità conoscitiva è, nella stessa misura, limitata ed illimitata. Sovrano e illimitato per la sua disposizione [o la sua struttura, *Anlage*], la sua vocazione, la sua possibilità, la sua mèta finale nella storia; non sovrano e limitato nella sua espressione singola e nella sua realtà di ogni momento (p. 81)*.

« Lo stesso si ha per le verità eterne »[84].

Questo ragionamento è di straordinaria importanza per la questione del *relativismo*, per il principio della relatività delle nostre conoscenze che tutti i machisti mettono in rilievo. *Tutti* i machisti affermano con insistenza di essere relativisti; ma i machisti russi che ripetono le parole dei tedeschi temono di porre, o non sanno porre in modo chiaro e diretto, la questione dei rapporti tra il relativismo e la dialettica. Per Bogdanov (come per tutti i machisti), il riconoscimento della relatività delle nostre conoscenze *esclude* qualsiasi ammissione della verità assoluta. Per Engels, la verità assoluta risulta dalle verità relative. Bogdanov è relativista, Engels è dialet-

* Cfr. V. Cernov, op. cit., pp. 64 e sgg. Il signor Cernov, machista, prende in tutto e per tutto la posizione di Bogdanov che non vuole riconoscersi machista. La differenza è che Bogdanov si sforza di *mascherare* il suo disaccordo con Engels, presentandolo come fortuito, ecc., mentre Cernov sente che si tratta della lotta contro il materialismo e la dialettica.

tico. Ed ecco ancora un altro ragionamento di Engels, non meno importante, preso dallo stesso capitolo dell'*Antidühring*.

« Verità ed errore, come tutte le determinazioni del pensiero che si muovono su un piano di opposizioni antitetiche, hanno validità assoluta solo in un campo estremamente limitato; cosa questa che appunto abbiamo visto e che anche il sig. Dühring dovrebbe sapere, se avesse una qualche familiarità con i primi elementi della dialettica che trattano precisamente della insufficienza di tutte le opposizioni antitetiche. Non appena applichiamo l'antitesi verità-errore al di fuori di quel ristretto campo che abbiamo indicato sopra, essa diventa relativa e conseguentemente inutilizzabile per l'esatta maniera di esprimersi della scienza; e se poi cerchiamo di applicarla come assolutamente valida al di fuori di quel campo, piú che mai andiamo incontro al fallimento; i due termini dell'antitesi si cambiano rispettivamente nel loro contrario, la verità diventa errore e l'errore verità » (p. 86)[35]. Segue l'esempio della legge di Boyle (il volume di un gas è inversamente proporzionale alla pressione). Il « granello di verità » contenuto in questa legge rappresenta una verità assoluta soltanto entro certi limiti. La legge di Boyle è soltanto una verità « approssimativa ».

Cosicché il pensiero umano, per sua natura, è capace di darci, e ci dà effettivamente, la verità assoluta che è formata dalla somma delle verità relative. Ogni passo nello sviluppo della scienza aggiunge nuovi granelli a questa somma di verità assoluta, ma i limiti della verità di ogni tesi scientifica sono relativi giacché vengono ora allargati, ora ristretti col progredire della conoscenza. « Noi — dice J. Dietzgen nelle sue *Incursioni* — possiamo vedere, udire, sentire, toccare e, senza dubbio, possiamo anche *prender conoscenza* della verità assoluta, ma essa non entra integralmente [*geht nicht auf*] nella conoscenza » (p. 195)... « È ovvio che l'immagine non esaurisce l'oggetto e che il pittore resta indietro al suo modello... Come può un quadro "coincidere" col modello? In modo approssimativo, sí (p. 197)... Possiamo conoscere la natura o le sue diverse parti solo relativamente; giacché ognuna di queste parti, sebbene non sia che un frammento relativo della natura, ha tuttavia la proprietà dell'assoluto, l'essenza di un tutto della natura in sé [*des Naturganzen an sich*] che la conoscenza non può esaurire... Come sappiamo noi che dietro i fenomeni della natura, dietro le verità relative, c'è una natura universale, illi-

mitata, assoluta che non si manifesta completamente all'uomo?... Donde proviene questa conoscenza? Essa ci è innata. Essa ci è data assieme alla coscienza » (p. 198). Quest'ultima asserzione è una delle inesattezze di Dietzgen che costrinsero Marx a rilevare in una delle sue lettere a Kugelmann la confusione delle concezioni di Dietzgen [28]. Soltanto appigliandosi a simili inesattezze, si può parlare di una filosofia particolare di Dietzgen diversa dal materialismo dialettico. Ma Dietzgen stesso si corregge *nella stessa pagina*: « Se io dico che la consapevolezza della verità infinita, assoluta ci è innata, che essa è la sola ed unica conoscenza a priori che noi possediamo, cionondimeno anche l'esperienza conferma questa consapevolezza innata » (p. 198).

Da tutte queste affermazioni di Engels e Dietzgen risulta chiaramente che, per il materialismo dialettico, non esiste una linea di separazione insormontabile tra la verità relativa e la verità assoluta. Bogdanov non l'ha capito per niente, giacché ha potuto scrivere: « Essa [la concezione del mondo del vecchio materialismo] vuol essere la *conoscenza obiettiva* incondizionata *dell'essenza delle cose* [il corsivo è di Bogdanov] e non è compatibile con il carattere storicamente condizionato di ogni ideologia » (*Empiriomonismo*, libro III, p. IV). Dal punto di vista del materialismo moderno, cioè del marxismo, i *limiti* di approssimazione delle nostre conoscenze alla verità obiettiva, assoluta sono storicamente relativi, ma l'esistenza di questa verità è *incontestabile*, come è incontestabile il fatto che noi ci avviciniamo ad essa. I contorni del quadro sono storicamente condizionati, ma è incondizionato il fatto che questo quadro rappresenta un modello obiettivamente esistente. Storicamente condizionati sono l'epoca e le condizioni in cui abbiamo progredito nella nostra conoscenza della natura delle cose fino a scoprire l'alizarina nel catrame e gli elettroni nell'atomo, ma ciò che non è per nulla condizionato è che ogni scoperta di questo genere è un passo avanti della « conoscenza obiettiva assoluta ». In una parola, ogni ideologia è storicamente condizionata, ma è incondizionato il fatto che ad ogni ideologia scientifica (a differenza, per esempio, dell'ideologia religiosa), corrisponde una verità obiettiva, una natura assoluta. Voi direte che questa distinzione tra la verità assoluta e la verità relativa è indeterminata. Vi rispondo che essa è appunto « indeterminata » quanto basta per impedire che la scienza sia trasformata in un dogma nel peggior senso della parola,

in un qualche cosa di morto, di rigido, ossificato; ma nello stesso tempo, essa è « determinata » appunto quanto basta per distinguersi nel modo piú deciso e inequivocabile dal fideismo, dall'agnosticismo, dall'idealismo filosofico e dalla sofistica dei seguaci di Hume e di Kant. C'è qui un limite che voi non avete notato, e, non avendolo notato, siete scivolati nel pantano della filosofia reazionaria. È il limite tra il materialismo dialettico e il relativismo.

Noi siamo relativisti, affermano Mach, Avenarius e Petzoldt. Noi siamo relativisti, fanno eco il signor Cernov e alcuni machisti russi che vorrebbero passare per marxisti. Sí, signor Cernov e compagni machisti, questo è appunto il vostro errore. Infatti, mettere il relativismo alla base della teoria della conoscenza, significa condannarsi inevitabilmente allo scetticismo assoluto, all'agnosticismo e alla sofistica, o al soggettivismo. Il relativismo, come base della teoria della conoscenza è non solo il riconoscimento della relatività delle nostre conoscenze, ma anche la negazione dell'esistenza di ogni misura, di ogni modello obiettivo e indipendente dall'uomo al quale si avvicini la nostra conoscenza relativa. Dal punto di vista del relativismo puro si può giustificare ogni specie di sofisma; si può ammettere che è « relativa » l'affermazione che Napoleone è o non è morto il 5 maggio 1821; si può dichiarare che è una semplice « comodità » per l'uomo e per il genere umano l'ammettere, a fianco dell'ideologia scientifica (« comoda » da un certo punto di vista), un'ideologia religiosa (molto « comoda » da un altro punto di vista), ecc.

La dialettica, come già spiegava Hegel, *comprende in sé* gli elementi del relativismo, della negazione, dello scetticismo, ma *non si riduce* al relativismo. La dialettica materialistica di Marx e di Engels contiene in sé incontestabilmente il relativismo, ma non si riduce ad esso, ammette cioè la relatività di tutte le nostre conoscenze, non nel senso della negazione della verità obiettiva, ma nel senso della relatività storica dei limiti dell'approssimazione delle nostre conoscenze a questa verità.

Bogdanov scrive in corsivo: « *Il marxismo conseguente non ammette un tale dogmatismo e una tale statica*, come verità eterne » (*Empiriomonismo*, libro III, p. IX). Questa è confusione. Se il mondo è (come pensano i marxisti) materia in perpetuo movimento e sviluppo, la quale è riflessa dalla coscienza umana in via di sviluppo, che c'entra qui la « statica »? Non si tratta affatto di un'essenza im-

mutabile delle cose, e neppure di una coscienza immutabile, ma della *corrispondenza* tra la natura riflessa dalla coscienza e la coscienza che riflette la natura. In questa questione — e soltanto in questa — il termine « dogmatismo » ha un senso filosofico particolarmente caratteristico: questa è la paroletta che gli idealisti e gli agnostici impiegano di preferenza *contro* i materialisti, come abbiamo già visto con l'esempio di Feuerbach, materialista abbastanza « vecchio ». Tutte le obiezioni sollevate contro il materialismo dal punto di vista dello strombazzato « positivismo moderno » non sono che detriti vecchi e stravecchi.

6. *Il criterio della pratica nella teoria della conoscenza.*

Abbiamo visto che Marx nel 1845 e Engels nel 1888 e nel 1892 hanno messo a base della teoria materialistica della conoscenza il criterio della pratica. « La disputa sulla realtà o non-realtà di un pensiero che si isoli dalla pratica è una questione puramente scolastica », dice Marx nella seconda tesi su Feuerbach[37]. La migliore confutazione dell'agnosticismo di Kant e di Hume, e di tutte le altre ubbie [*Schrullen*] filosofiche è la pratica, ripete Engels. « Il successo delle nostre azioni dimostra l'accordo [la corrispondenza, *Uebereinstimmung*] delle nostre percezioni con la natura oggettiva delle cose percepite », risponde Engels agli agnostici[38].

Confrontate con queste idee il ragionamento di Mach relativo al criterio della pratica. « Nel pensiero corrente e nel linguaggio comune si è soliti opporre *l'apparenza* alla *realtà*. Se teniamo davanti a noi, nell'aria, una matita, la vediamo rettilinea. Se l'immergiamo obliquamente nell'acqua, vediamo che ha la figura di una linea spezzata. In quest'ultimo caso si dice che " la matita *sembra* una linea spezzata, ma in *realtà* è rettilinea ". Ma su che cosa ci basiamo per dire che *un* fatto è reale e per abbassarne *un altro* al livello di apparenza?... Quando *noi* commettiamo l'errore naturale di attenderci che in circostanze straordinarie avvengano tuttavia fenomeni ordinari, la nostra attesa è naturalmente delusa. Ma la colpa non è dei fatti. In questi casi parlare di *apparenza* ha senso solo dal punto di vista pratico, ma non ha nessun senso dal punto di vista scientifico. Allo stesso modo non ha nessun senso dal punto di vista scientifico la que-

stione spesso dibattuta se l'universo abbia un'esistenza reale o sia soltanto una nostra illusione, nulla piú di un sogno. Il piú assurdo dei sogni è un fatto come tutti gli altri». (*Analisi delle sensazioni*, pp. 18-19).

È vero: non soltanto un sogno assurdo, ma anche una filosofia assurda è un fatto. È impossibile dubitarne dopo aver fatto conoscenza con la filosofia di Ernst Mach. Come l'ultimo dei sofisti, egli confonde l'indagine storico-scientifica e psicologica degli errori umani, di tutti i possibili sogni «assurdi» degli uomini, come la credenza nei diavoli, nei folletti, ecc. con la discriminazione gnoseologica del vero e dell'«assurdo». Proprio come se un economista dicesse che la teoria di Senior[30], secondo la quale tutto il profitto del capitalista è il prodotto dell'«ultima ora» di lavoro dell'operaio, e la teoria di Marx sono entrambe un fatto, e che, dal punto di vista scientifico, non ha senso il domandarsi quale di queste due teorie esprime la verità obiettiva e quale esprime i pregiudizi della borghesia e la venalità dei suoi professori. Il conciatore J. Dietzgen vedeva nella teoria della conoscenza scientifica, cioè materialistica, «un'arme universale contro la fede religiosa» (*Kleinere philosophische Schriften*, p. 55); ma per il professore di ruolo Ernst Mach, la distinzione fra la teoria materialistica della conoscenza e la teoria soggettivo-idealistica «non ha nessun senso dal punto di vista scientifico»! La scienza non prende partito nella battaglia del materialismo contro l'idealismo e la religione: questa è l'idea preferita non solo di Mach, ma di tutti i professori borghesi contemporanei, «servitori diplomati che... istupidiscono il popolo attraverso un idealismo lambiccato», come giustamente dice lo stesso J. Dietzgen (op. cit., p. 53).

E Mach ci dà per l'appunto un esempio di questo lambiccato idealismo professorale quando esclude dai confini della scienza, dai confini della teoria della conoscenza, il criterio della pratica che distingue per tutti e per ciascuno l'illusione dalla realtà. La pratica umana dimostra che la teoria materialistica della conoscenza è giusta — dicevano Marx ed Engels, chiamando «scolastica» e «ubbie filosofiche» i tentativi di risolvere la questione gnoseologica fondamentale lasciando da parte la pratica. Ma per Mach, al contrario, la pratica e la teoria della conoscenza sono due cose completamente diverse; esse possono stare l'una a fianco dell'altra senza che l'una condizioni l'altra. «La conoscenza — dice Mach nel suo ultimo lavoro, *Co-*

noscenza ed errore — è... un'esperienza psichica, biologicamente utile [*förderndes*] » (p. 115 della 2. ed. tedesca). « Soltanto il successo è in grado di distinguere la conoscenza dall'errore » (p. 116). « Il concetto è una ipotesi fisica di lavoro » (p. 143). I nostri machisti russi, che vorrebbero passare per marxisti, con stupefacente ingenuità considerano simili frasi di Mach come la dimostrazione di un suo *avvicinamento* al marxismo. Ma qui Mach si avvicina al marxismo come Bismarck si avvicinava al movimento operaio o il vescovo Eulogio[40] alla democrazia. In Mach simili tesi *stanno accanto* alla sua teoria idealistica della conoscenza, ma non determinano la scelta di un orientamento gnoseologico definito. La conoscenza può essere biologicamente utile, utile alla pratica umana, alla conservazione della vita, alla conservazione della specie, solo quando riflette una verità obiettiva, indipendente dall'uomo. Per il materialista, il « successo » della pratica umana dimostra la corrispondenza delle nostre idee con la natura obiettiva delle cose che noi percepiamo. Per il solipsista, il « successo » è tutto ciò che *mi* occorre *nella pratica*, la quale può essere considerata indipendentemente dalla teoria della conoscenza. Se includiamo nei fondamenti della teoria della conoscenza il criterio della pratica, otteniamo inevitabilmente il materialismo, dice il marxista. La pratica può anche essere materialistica, ma per ciò che riguarda la teoria è un'altra cosa — dice Mach.

« Nella pratica — egli scrive nell'*Analisi delle sensazioni* — ci è impossibile fare a meno del concetto dell'*Io* quando eseguiamo una azione qualunque, cosí come non possiamo fare a meno del concetto di corpo quando allunghiamo il braccio per afferrare una cosa qualsiasi. Fisiologicamente, noi restiamo costantemente egoisti e materialisti, cosí come costantemente vediamo il levarsi del sole. Ma in teoria, non dobbiamo affatto attenerci a questa concezione » (pp. 284-285).

L'egoismo c'entra qui come i cavoli a merenda, poiché esso è una categoria del tutto estranea alla gnoseologia. Anche il movimento apparente del sole attorno alla terra non c'entra per nulla, poiché la pratica che ci serve di criterio nella teoria della conoscenza, deve abbracciare anche la pratica delle osservazioni astronomiche, le scoperte, ecc. Resta il prezioso riconoscimento di Mach che gli uomini, nella loro pratica, si orientano interamente ed esclusivamente secondo la teoria materialistica della conoscenza; mentre il tentativo

di eluderla « nel campo teorico » esprime soltanto il pedantismo scolastico e il lambiccato idealismo di Mach.

L'esempio seguente, preso dalla storia della filosofia classica tedesca, dice sino a che punto siano vecchi questi sforzi di tagliar fuori la pratica, come cosa della quale non si deve tener conto in gnoseologia, per sgombrare il campo all'agnosticismo e all'idealismo. Sulla strada che porta da Kant a Fichte, si incontra qui G. E. Schulze (detto Schulze-Enesidemo nella storia della filosofia). Egli difende apertamente la linea dello scetticismo in filosofia e si dichiara seguace di Hume (e, fra gli antichi, di Pirrone e di Sesto). Egli nega risolutamente ogni cosa in sé e la possibilità della conoscenza obiettiva, esige risolutamente che non si vada oltre l'« esperienza », oltre le sensazioni, e prevede nello stesso tempo anche le obiezioni dell'altro campo: « Poiché lo scettico, quando partecipa alla vita quotidiana, riconosce l'indubbia realtà delle cose obiettive, agisce in conformità e ammette il criterio della verità, la sua condotta è quindi la migliore e piú evidente confutazione del suo scetticismo » *. « Simili argomenti — risponde Schulze indignato — sono soltanto buoni per la plebaglia [*Pöbel*] » (p. 254), « perché il mio scetticismo non si estende alla pratica della vita, ma rimane nei limiti della filosofia » (p. 255).

Allo stesso modo, anche l'idealista soggettivo Fichte spera di trovare un posto, nei limiti della filosofia idealistica, « per questo realismo che s'impone [*sich aufdringt*] a noi tutti e anche all'idealista piú deciso, quando si passa all'azione, realismo che ammette l'esistenza degli oggetti fuori di noi e in modo assolutamente indipendente da noi » (*Werke*, I, 455).

Non si è molto allontanato da Schulze e da Fichte il positivismo moderno di Mach! Notiamo come una curiosità che per Bazarov non c'è nessuno al mondo, all'infuori di Plekhanov, che si sia occupato di tale questione: per il topo non c'è belva piú forte del gatto. Bazarov prende in giro « la filosofia del salto vitale di Plekhanov » (*Saggi*, p. 69), il quale infatti ha scritto con espressione veramente infelice che la « fede » nell'esistenza del mondo esterno sarebbe « *un salto vitale* " inevitabile in filosofia » (*Note al Ludwig Feuerbach*, p. 111). La parola « fede », benché messa fra virgolette e ripetuta dopo Hume, indica

* G. E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, 1792, p. 253.

indiscutibilmente in Plekhanov una confusione di termini. Ma che c'entra Plekhanov? Perché Bazarov non ha scelto un altro materialista, mettiamo Feuerbach? Soltanto perché non lo conosce? Ma l'ignoranza non è un argomento. Anche Feuerbach, come Marx ed Engels, fa, nelle questioni fondamentali della teoria della conoscenza, un « salto » verso la pratica, un salto inammissibile per Schulze, Fichte e Mach. Feuerbach, facendo la critica dell'idealismo, ne espone l'essenza con una citazione molto espressiva di Fichte che colpisce a meraviglia tutto il machismo. « Tu supponi — scriveva Fichte — che le cose siano reali, che esse esistano fuori di te, per la sola ragione che tu le vedi, le odi, le tocchi. Ma il vedere, il toccare, l'udire sono soltanto sensazioni... Tu non percepisci le cose, ma soltanto le tue sensazioni » (Feuerbach, *Werke*, vol. X, p. 185). E Feuerbach replica che l'essere umano non è un *Io* astratto, ma è un uomo o una donna e la questione se il mondo è una mia sensazione può essere ridotta a quest'altra: un altro uomo è soltanto una mia sensazione, oppure i nostri rapporti pratici dimostrano il contrario? « L'errore capitale dell'idealismo consiste appunto nel porre e risolvere le questioni dell'obiettività e della soggettività, della realtà o della non realtà del mondo, soltanto dal punto di vista teorico » (ivi, p. 189). Feuerbach mette a base della teoria della conoscenza tutto il complesso della pratica umana. Certo — egli dice — in pratica anche gli idealisti riconoscono la realtà e del nostro *Io* e del *Tu* estraneo. Secondo gli idealisti « questo punto di vista è valido soltanto per la vita, e non per la speculazione. Ma una speculazione che è in contraddizione con la vita e considera il punto di vista della morte, dell'anima separata dal corpo come il punto di vista della verità, una simile speculazione è essa stessa una speculazione morta, falsa » (p. 192). Prima di *sentire* respiriamo e non possiamo esistere senza aria, senza cibo, senza bevanda.

« Allora vuol dire che la questione dell'idealità o della realtà dell'universo, è una questione di cibo e di bevanda? — esclama indignato l'idealista. — Che bassezza! Quale infrazione della buona usanza blaterare con tutte le forze dall'alto delle cattedre di filosofia e di teologia contro il materialismo nel senso scientifico, per poi praticare a tavola il materialismo nella forma piú volgare con tutto il cuore e con tutta l'anima » (p. 195). E Feuerbach esclama che mettere sullo stesso piano la sensazione soggettiva e il mondo obiettivo

« significa mettere il segno d'eguaglianza tra la polluzione e la procreazione » (p. 198).

L'osservazione non è delle piú delicate, ma colpisce nel vivo quei filosofi i quali insegnano che la realtà che esiste fuori di noi non è altro che la rappresentazione dei nostri sensi.

Il punto di vista della vita, della pratica, dev'essere il punto di vista primo e fondamentale della teoria della conoscenza. Ed essa conduce infallibilmente al materialismo rigettando dalla sua strada le interminabili elucubrazioni della scolastica professorale. Certo, non si deve dimenticare che il criterio della pratica, in sostanza, non può mai confermare o confutare *completamente* una rappresentazione umana qualunque essa sia. Anche questo criterio è talmente « indeterminato » da non permettere alle conoscenze dell'uomo di trasformarsi in un « assoluto »; ma nello stesso tempo è abbastanza determinato per permettere una lotta implacabile contro tutte le varietà dell'idealismo e dell'agnosticismo. Se ciò che la nostra pratica conferma è la verità obiettiva, unica, finale, ne deriva l'ammissione che l'unica via che conduce a questa verità è la via della scienza che si mette dal punto di vista del materialismo. Bogdanov consente, per esempio, a riconoscere nella teoria della circolazione del denaro di Marx una verità obiettiva soltanto « per la nostra epoca » e chiama « dogmatismo » l'attribuire a questa teoria un carattere di verità « obiettiva super-storica » (*Empiriomonismo*, Libro III, p. VII). Questa è di nuovo confusione. Nessuna circostanza futura potrà modificare la concordanza di questa teoria con la pratica per la stessa semplice ragione per la quale la verità: Napoleone è morto il 5 maggio 1821, è una verità *eterna*. Ma poiché il criterio della pratica — cioè lo sviluppo di *tutti* i paesi capitalistici in questi ultimi decenni — dimostra la verità obiettiva di *tutta* la teoria economica e sociale di Marx in generale, e non dell'una o dell'altra sua parte, dell'una o dell'altra sua formula, ecc., è chiaro che parlare qui di « dogmatismo » dei marxisti significa fare un'imperdonabile concessione all'economia borghese. Dall'opinione, accettata dai marxisti, che la teoria di Marx è una verità obiettiva, si può trarre una sola deduzione, ed è la seguente: *per la via* tracciata dalla teoria di Marx ci avvicineremo sempre piú alla verità obiettiva (senza mai esaurirla); *per qualsiasi altra via* giungeremo invece soltanto alla confusione e alla menzogna.

LA TEORIA DELLA CONOSCENZA NELL'EMPIRIOCRITICISMO E NEL MATERIALISMO DIALETTICO. III

1. *Che cos'è la materia? Che cos'è l'esperienza?*

La prima di queste domande è costantemente posta dagli idealisti e dagli agnostici, compresi i machisti, ai materialisti; la seconda dai materialisti ai machisti. Vediamo di mettere le cose in chiaro.

Avenarius dice a proposito della questione della materia:

« Entro l' " esperienza completa ", purificata, non c'è nulla di " fisico " — " materia " nel senso metafisico assoluto —, perché in questo senso la " materia " non è che un'astrazione: essa sarebbe la somma dei controtermini, fatta astrazione da ogni termine centrale. Come nella coordinazione fondamentale, " esperienza completa ", il controtermine non è concepibile [*undenkbar*] senza un termine centrale, cosí anche la " materia " nel concetto metafisico assoluto è un completo nonsenso [*Unding*] » (*Bemerkungen*, p. 2 della rivista citata, § 119).

Da questo gergo incomprensibile risulta una cosa sola: Avenarius chiama assoluta o metafisica la materia o il fisico, perché secondo la sua teoria della coordinazione fondamentale (o anche, in termini nuovi, dell'« esperienza completa ») il controtermine è inseparabile dal termine centrale, l'ambiente è inseparabile dall'*Io*, il *non-Io* è inseparabile dall'*Io* (come diceva J. G. Fichte). Abbiamo già detto a suo tempo che questa teoria altro non è che idealismo soggettivo travestito, e che il carattere degli attacchi di Avenarius contro la materia è perfettamente chiaro: l'idealista nega l'esistenza del fisico indipendentemente dallo psichico e respinge perciò la concezione elaborata dalla filosofia per tale esistenza. Che la materia sia il « fisico » (vale a dire ciò che è piú noto e piú direttamente dato

all'uomo, e della cui esistenza nessuno dubita all'infuori dei ricoverati al manicomio), Avenarius non lo nega. Egli chiede soltanto che si accetti la « *sua* » teoria del nesso indissolubile tra l'ambiente e l'*Io*.

Mach esprime questa stessa idea in modo piú semplice, senza arzigogoli filosofici: « Ciò che noi chiamiamo materia è soltanto un certo rapporto regolare tra gli *elementi* (sensazioni) » (*Analisi delle sensazioni*, p. 265). Con questa affermazione, Mach ritiene di operare una « rivoluzione radicale » nelle concezioni correnti. In realtà, si tratta del vecchio idealismo soggettivo, la nudità del quale è coperta dalla paroletta « elementi ».

Infine il machista inglese Pearson, nemico acerrimo del materialismo, dice: « Non si può muovere nessuna obiezione scientifica alla nostra classificazione di certi gruppi piú o meno permanenti di percezioni sensibili in una categoria unica che chiamiamo materia — in tal modo noi ci avviciniamo molto alla definizione di John Stuart Mill della materia come " possibilità permanente di sensazioni " —, ma questa definizione della materia ci allontana completamente da quella secondo cui la materia è la cosa in movimento » (*The Grammar of Science*, 1900, 2. ed., p. 249). Qui manca la foglia di fico degli « elementi », e l'idealista tende francamente la mano all'agnostico.

Come il lettore vede, tutti questi ragionamenti dei fondatori dell'empiriocriticismo si aggirano interamente ed esclusivamente intorno al vecchissimo problema gnoseologico dei rapporti tra il pensiero e l'essere, tra la sensazione e il mondo fisico. Occorreva l'incommensurabile ingenuità dei machisti russi per vedere qui qualche cosa che abbia un qualunque rapporto con « la moderna scienza naturale » o con « il positivismo moderno ». Tutti i filosofi citati sostituiscono — chi apertamente, chi di soppiatto — alla linea filosofica fondamentale del materialismo (dall'essere al pensiero, dalla materia alla sensazione) la linea opposta dell'idealismo. La loro negazione della materia non è che la soluzione, nota da tempo immemorabile, del problema gnoseologico mediante la negazione della fonte esterna, obiettiva delle nostre sensazioni, mediante la negazione della realtà obiettiva corrispondente alle nostre sensazioni. Al contrario, l'accettazione della linea filosofica negata dagli idealisti e dagli agnostici è espressa nelle definizioni: la materia è ciò che, agendo sugli organi

dei nostri sensi, produce la sensazione; la materia è la realtà obiettiva che ci è data nella sensazione, ecc.

Bogdanov, fingendo di discutere soltanto con Beltov, e tacendo vilmente di Engels, si indigna di simili definizioni le quali, a quel che sembra, sono « pure ripetizioni » (*Empiriomonismo*, III, p. XVI) della « formula » (*di Engels*, dimentica di aggiungere il nostro « marxista ») secondo la quale la materia è, per una tendenza filosofica, l'elemento primordiale e lo spirito l'elemento secondario, mentre l'altra tendenza sostiene il contrario. Tutti i machisti russi ripetono estasiati la « confutazione » di Bogdanov! E, tuttavia, un istante di riflessione potrebbe far capire a questa gente che non si possono, in sostanza, definire i due concetti ultimi della gnoseologia se non si indica quale dei due si considera come primordiale. Che cosa significa dare una « definizione »? Significa innanzitutto comprendere un dato concetto in un altro piú vasto. Per esempio, quando io definisco: l'asino è un animale, comprendo il concetto « asino » in un concetto piú vasto. Domandiamo se tra i concetti, con i quali può operare la teoria della conoscenza, esistono concetti piú vasti di: essere e pensiero, materia e sensazione, fisico e psichico. No. Questi sono per ampiezza i concetti-limite, i concetti piú vasti oltre i quali la gnoseologia in sostanza non è finora andata (se non si tiene conto delle modificazioni *sempre* possibili della *terminologia*). Soltanto la ciarlataneria o la estrema miseria intellettuale possono esigere per queste due « serie » di concetti, estremamente vasti, « definizioni » che non siano altro che « semplici ripetizioni »: l'uno o l'altro concetto è considerato come primordiale. Prendete i tre succitati ragionamenti intorno alla materia. A che cosa si riducono? Si riducono al fatto che questi filosofi procedono dallo psichico o dall'*Io* al fisico o all'ambiente, come da termine centrale a controtermine — o dalla sensazione alla materia — o dalla percezione sensibile alla materia. In sostanza potevano Avenarius, Mach e Pearson « definire » le concezioni fondamentali altrimenti che indicando la loro *tendenza* filosofica? Potevano essi definire diversamente, in una qualsiasi altra maniera, l'*Io*, la sensazione, la percezione dei sensi? Basta porre chiaramente la questione per comprendere quale enorme assurdità dicono i machisti quando esigono dai materialisti una definizione della materia che non si riduca a ripetere che la materia, la natura, l'essere, il fisico so-

no l'elemento primordiale e lo spirito, la coscienza, le sensazioni, lo psichico sono l'elemento secondario.

Il genio di Marx e di Engels si è manifestato fra l'altro anche nel loro disdegno del giuoco pedantesco delle paroline nuove, dei termini eruditi, degli « ismi » sottili. Essi parlarono un linguaggio semplice e chiaro: in filosofia vi sono l'indirizzo materialistico e l'indirizzo idealistico e fra l'uno e l'altro le diverse sfumature dell'agnosticismo. I laboriosi tentativi di trovare un punto di vista « nuovo » in filosofia attestano una povertà di spirito simile a quella dei tentativi di creare una « nuova » teoria del valore, una « nuova » teoria della rendita, ecc.

Carstanjen, allievo di Avenarius, riferisce che quest'ultimo disse nel corso di una conversazione privata: « Non conosco né il fisico né lo psichico, ma soltanto il terzo ». Ad uno scrittore il quale osservava che Avenarius non aveva dato il concetto di questo terzo, Petzoldt rispondeva: « Noi sappiamo bene perché egli non ha potuto formulare questo concetto: perché il terzo non ha un controtermine [*Gegenbegriff*: concetto correlativo]... La domanda: che cosa è il terzo? non è posta in modo logico » (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, II, 329). Petzoldt comprende che il concetto ultimo non può essere definito. Ma egli non comprende che invocare il « terzo » è un semplice sotterfugio perché ognuno di noi sa che cosa sono il fisico e lo psichico, ma nessuno sa oggi che cosa sia il « terzo ». Con questo sotterfugio Avenarius ha soltanto cercato di far perdere le tracce affermando *in realtà* che l'*Io* (termine centrale) è l'elemento primordiale e la natura (l'ambiente) è l'elemento secondario (controtermine).

Certo, anche l'opposizione tra la materia e la coscienza ha un significato assoluto soltanto in un campo molto limitato e, nel caso nostro, esclusivamente nei limiti della questione gnoseologica fondamentale: che cosa è primario e che cosa è secondario? Oltre questi limiti, la relatività di questa opposizione è indubbia.

Vediamo ora come la filosofia empiriocritica adopera la parola « esperienza ». Nel primo paragrafo della *Critica dell'esperienza pura* troviamo la seguente « ammissione »: « una qualunque parte del nostro ambiente è in tali rapporti con gli individui umani che, quando essa è data, gli individui dicono a proposito della loro esperienza: Imparo questo e questo altro per mezzo dell'esperienza; questo o

quest'altro sono la mia esperienza, o provengono dall'esperienza, o dipendono dall'esperienza » (p. 1 della trad. russa). Cosicché si continua a definire l'esperienza ricorrendo sempre agli stessi concetti: l'*Io* e l'ambiente; la « dottrina » del loro legame « indissolubile » viene lasciata, per il momento, tra le quinte. Continuiamo. « Concezione sintetica dell'esperienza pura »: « precisamente dell'esperienza come asserzione condizionata in tutta la sua integrità soltanto dalle parti dell'ambiente » (pp. 1-2). Se si ammette che l'ambiente esiste indipendentemente dalle « asserzioni » e dai « giudizi » dell'uomo, diviene possibile l'interpretazione materialistica dell'esperienza! « Concezione analitica dell'esperienza pura »: « precisamente come asserzione alla quale non è mescolato nulla che non sia a sua volta esperienza e che, per conseguenza, rappresenta di per sé niente altro che esperienza » (p. 2). L'esperienza è esperienza. E si trova della gente che scambia per profondità di pensiero questo pasticcio pseudoscientifico!

È necessario aggiungere ancora che nel II volume della *Critica dell'esperienza pura*, Avenarius considera l'« esperienza » come un « caso speciale » dello *psichico*, la divide in *sachhafte Werte* (valori materiali) e in *gedankenhafte Werte* (valori mentali); e dice che l'« esperienza in senso largo » comprende anche questi ultimi valori e che l'« esperienza completa » si identifica con la coordinazione fondamentale (cfr. *Bemerkungen*). In una parola: « ce n'è per tutti i gusti ». L'« esperienza » abbraccia tanto l'indirizzo materialistico quanto l'indirizzo idealistico in filosofia e consacra la confusione dell'uno con l'altro. Ma mentre i nostri machisti prendono fiduciosamente l'« esperienza pura » come oro colato, altri autori di diverse tendenze filosofiche rilevano tutti allo stesso modo l'abuso che Avenarius fa di questo concetto. « Avenarius — scrive A. Riehl — non definisce in modo determinato che cosa sia l'esperienza pura, e la sua asserzione: "La esperienza pura è una esperienza alla quale non è mescolato nulla che non sia a sua volta esperienza", si muove manifestamente in un circolo vizioso » (*Systematische Philosophie*, Lipsia, 1907, p. 102). In Avenarius, scrive Wundt, esperienza pura significa ora una qualsiasi fantasia, ora un giudizio con carattere di « materialità » (*Philosophische Studien*, XIII vol., pp. 92-93). Avenarius *stiracchia* il concetto di esperienza (p. 382). « Dall'esatta definizione dei termini esperienza e esperienza pura — scrive Couwelaert — dipende il senso di tutta questa filosofia. Avenarius non dà questa definizione esatta » (*Revue*

néo-scolastique, 1907, febbraio, p. 61). « L'indeterminatezza del termine "esperienza" rende preziosi servigi ad Avenarius, che finisce per ritornare all'ormai adusato argomento dell'idealismo soggettivo » (che egli finge di combattere) — dice Norman Smith (*Mind*, vol. XV, p. 29).

« Io affermo apertamente che il senso interno, l'anima della mia filosofia consiste in ciò: che l'uomo non ha nulla, in generale, salvo l'esperienza, e che egli giunge a tutto ciò a cui giunge, soltanto attraverso l'esperienza... ». Ecco un filosofo fervente assertore dell'esperienza pura, non è vero? L'autore di queste parole è l'idealista soggettivo J. G. Fichte (*Sonnenklarer Bericht* ecc., p. 12). La storia della filosofia c'insegna che l'interpretazione del concetto di esperienza separa i materialisti e gli idealisti classici. La filosofia professorale di tutte le sfumature copre oggi la sua essenza reazionaria col manto delle declamazioni intorno alla « esperienza ». Tutti gli immanentisti si richiamano all'esperienza. Nella prefazione alla 2. edizione di *Conoscenza ed errore*, Mach loda il libro del prof. W. Jerusalem nel quale leggiamo: « Il riconoscimento di un essere primo, divino, non contraddice a nessuna esperienza » (*Der kritische Idealismus* ecc., p. 222).

Non c'è che da compiangere coloro i quali, prestando fede ad Avenarius e C., hanno creduto alla possibilità di eliminare, per mezzo della paroletta « esperienza », la « invecchiata » distinzione tra materialismo e idealismo. Quando Valentinov e Iusckevic accusano Bogdanov, che ha deviato leggermente dalla pura dottrina machista, di abusare della parola esperienza, questi signori manifestano qui soltanto la loro ignoranza. In questo caso, Bogdanov è « innocente ». Egli non ha fatto che copiare servilmente la confusione di Mach e di Avenarius. Quando egli dice: « La coscienza e l'esperienza psichica diretta sono concetti identici » (*Empiriomonismo*, L. II, p. 53), oppure: la materia « non è l'esperienza », ma « l'ignoto dal quale nasce tutto ciò che è noto » (*Empiriomonismo*, L. III, p. XIII), egli interpreta l'esperienza *idealisticamente*. E, certo, egli non è il primo * né

* Esercizi di questo genere sono da molto tempo coltivati in Inghilterra dal compagno Belfort Bax. Un critico francese del suo libro *The Roots of Reality*, gli diceva recentemente non senza malizia: « L'esperienza è soltanto una parola che sostituisce la parola coscienza »; siate dunque francamente idealista! (*Revue de philosophie*, 1907, n. 10, p. 399).

l'ultimo a creare sistemetti idealistici speculando sulla paroletta « esperienza ». Quando egli obietta ai filosofi reazionari che i tentativi di uscire dai limiti dell'esperienza conducono in realtà soltanto « a vuote astrazioni ed a immagini contraddittorie i cui elementi sono ciononostante tutti attinti dall'esperienza » (libro I, p. 48), egli oppone alle vuote astrazioni della coscienza umana ciò che esiste fuori dell'uomo e indipendentemente dalla sua coscienza: interpreta cioè l'esperienza materialisticamente.

Proprio nello stesso modo, anche Mach, che parte dal punto di vista dell'idealismo (i corpi sono complessi di sensazioni o « elementi »), devia spesso verso l'interpretazione materialistica della parola « esperienza ». « Non bisogna filosofare deducendo da noi stessi [*nicht aus uns herausphilosophieren*] », scrive nella *Meccanica* (3. ed. tedesca, 1897, p. 14), « ma prendere dall'esperienza ». Qui, l'esperienza viene centrapposta al filosofare deducendo da noi stessi; essa viene cioè considerata come un qualcosa di obiettivo, che l'uomo riceve dall'esterno; viene interpretata materialisticamente. Ancora un esempio: « Ciò che noi osserviamo nella natura s'imprime nelle nostre rappresentazioni, anche se *non è compreso e non è analizzato* da noi, e queste rappresentazioni, in seguito, nei loro tratti piú generali e stabili [*stärksten*], imitano [*nachahmen*] i processi della natura. Questa esperienza è per noi un tesoro [*Schatz*] che abbiamo sempre sottomano... » (ivi, p. 27). Qui la natura è considerata come primordiale, la sensazione e l'esperienza come derivate. Se Mach si attenesse coerentemente a questo punto di vista nelle questioni fondamentali della gnoseologia, egli risparmierebbe al genere umano molti sciocchi « complessi » idealistici. Terzo esempio: « lo stretto legame fra il pensiero e l'esperienza crea la scienza naturale moderna. L'esperienza genera un pensiero. Quest'ultimo si elabora ulteriormente, si adegua nuovamente all'esperienza » e cosí di seguito (*Erkenntnis und Irrtum*, p. 200). Qui la « filosofia » speciale di Mach è gettata a mare e l'autore si mette istintivamente dal punto di vista degli scienziati che considerano l'esperienza materialisticamente.

Tiriamo le somme: la parola « esperienza » sulla quale i machisti costruiscono i loro sistemi, per molto, moltissimo tempo è servita a mascherare i sistemi idealistici, e ora Avenarius e C. se ne servono per passare ecletticamente dall'idealismo al materialismo e viceversa.

Le diverse « definizioni » di questo concetto esprimono soltanto le due tendenze fondamentali della filosofia, che Engels ha cosí brillantemente messo in luce.

2. *L'errore di Plekhanov intorno al concetto di « esperienza ».*

Plekhanov a pp. X-XI della sua prefazione al *Ludwig Feuerbach* (edizione del 1905) dice:

« Uno scrittore tedesco osserva che per l'empiriocriticismo l'*esperienza* è soltanto un oggetto di indagine e non un mezzo di conoscenza. Se cosí è, la contrapposizione dell'empiriocriticismo al materialismo non ha piú senso, e i ragionamenti intorno al tema se l'empiriocriticismo è destinato a sostituire il materialismo si dimostrano completamente vuoti e oziosi ».

Questa è, dal principio alla fine, soltanto confusione.

F. Carstanjen, uno dei piú « ortodossi » discepoli di Avenarius, nel suo articolo sull'empirioticismo (risposta a Wundt), dice che « per la *Critica dell'esperienza pura* l'esperienza è soltanto oggetto di indagine e non mezzo di conoscenza » *. Secondo Plekhanov ne consegue che la contrapposizione delle opinioni di F. Carstanjen al materialismo è priva di senso!

F. Carstanjen parafrasa quasi letteralmente Avenarius il quale nelle sue *Osservazioni* contrappone risolutamente il suo concetto di esperienza come ciò che è dato, ciò che troviamo (*das Vorgefundene*), al concetto di esperienza come « mezzo di conoscenza », « nel senso delle teorie della conoscenza predominanti, che in sostanza sono assolutamente metafisiche » (op. cit., p. 401). Dopo Avenarius, Petzoldt ripete la stessa cosa nella sua *Introduzione alla filosofia dell'esperienza pura* (vol. I, p. 170). Ne consegue, secondo Plekhanov, che la contrapposizione delle opinioni di Carstanjen, di Avenarius e e di Petzoldt al materialismo è priva di senso. O Plekhanov non « ha letto fino in fondo » Carstanjen e C., o egli ha avuto di seconda mano questo riferimento a « uno scrittore tedesco ».

Che cosa significa questa affermazione degli empiriocriticisti piú rappresentativi, non compresa da Plekhanov? Carstanjen vuol dire

* *Vierteljahsschrift für Wissenschaftliche Philosophie*, anno 22, 1898, p. 45.

che Avenarius nella sua *Critica dell'esperienza pura* considera l'esperienza, e cioè ogni specie di « giudizi umani », come *oggetto* di indagine. Avenarius non indaga qui — dice Carstanjen (a p. 50 dell'articolo citato) — se questi giudizi siano reali o se si riferiscano, per esempio, a delle *visioni*; egli non fa che raggruppare, sistematizzare e classificare formalmente tutti i possibili giudizi umani, *sia idealistici che materialistici* (p. 53) senza penetrare l'essenza della questione. Carstanjen ha assolutamente ragione di chiamare *questa* concezione: « scetticismo per eccellenza » (p. 213). Nel suo articolo, Carstanjen difende, tra l'altro, il suo caro maestro dall'accusa disonorante (per un professore tedesco) di materialismo, che gli era stata lanciata da Wundt. Noi materialisti? per carità! — questo è il senso della replica di Carstanjen. Se noi parliamo dell'« esperienza », non ne parliamo affatto nel senso abituale, corrente della parola, il quale conduce o potrebbe condurre al materialismo, ma nel senso di una indagine da parte nostra di tutto ciò che gli uomini « esprimono » come esperienza. Carstanjen e Avenarius ritengono materialistica l'opinione che considera l'esperienza come un mezzo di conoscenza (e questa è forse l'opinione piú diffusa, ma tuttavia falsa, come abbiamo visto dall'esempio di Fichte). Avenarius ripudia la « metafisica dominante » la quale, senza tener conto delle teorie dell'introiezione e della coordinazione, si ostina a considerare il cervello come organo del pensiero. Per dato o trovato da noi (*das Vorgefundene*), Avenarius intende appunto l'indissolubile legame dell'*Io* e dell'ambiente, ciò che conduce a una confusa interpretazione idealistica dell'« esperienza ».

Dunque, con la parola « esperienza » si possono indubbiamente coprire sia l'indirizzo filosofico materialistico che l'indirizzo idealistico come pure l'indirizzo di Hume e quello di Kant, ma né la definizione dell'esperienza come oggetto di indagine *, né la sua definizione come mezzo di conoscenza, sono ancora decisive a questo riguardo. In modo particolare le osservazioni di Carstanjen contro Wundt non hanno proprio nulla a che fare con la contrapposizione dell'empiriocriticismo al materialismo.

* A Plekhanov è forse sembrato che Carstanjen avesse detto: « L'oggetto della conoscenza indipendente dalla conoscenza » e non invece: « oggetto di indagine »? Allora questo sarebbe effettivamente materialismo. Ma né Carstanjen, né in generale chiunque altro che conosca l'empiriocriticismo non ha detto e non poteva dire una cosa simile.

Rileviamo come una curiosità il fatto che Bogdanov e Valentinov, rispondendo in proposito a Plekhanov, non si sono dimostrati meglio informati. Bogdanov dice: « Ciò non è del tutto chiaro, — (L. III, p. XI). — È compito degli empiriocriticisti analizzare questa formula e accettarne o non accettarne la condizione ». Posizione vantaggiosa: io non sono un machista e non ho nessun obbligo di capire in che senso un Avenarius o un Carstanjen parlano dell'esperienza! Bogdanov vuol bensí servirsi del machismo (e della confusione che il machismo crea con l'« esperienza ») ma non vuole prenderne la responsabilità.

Il « puro » empiriocriticista Valentinov ha trascritto la nota di Plekhanov e ballato pubblicamente il *can-can* ironizzando sul fatto che Plekhanov non ha nominato lo scrittore citato e non ha spiegato la sostanza della questione (pp. 108-109, op. cit.). Ma questo filosofo empiriocriticista che confessa di aver riletto « per tre volte se non di piú » la nota di Plekhanov (senza nulla comprenderne, beninteso), *non risponde una parola* per quanto riguarda l'essenza della questione! Ah, questi machisti!

3. *Della causalità e della necessità nella natura.*

La questione della causalità è di particolare importanza per definire l'indirizzo filosofico dell'uno o dell'altro modernissimo « ismo ». Dobbiamo perciò fermarci su tale questione in modo un po' particolareggiato.

Incominciamo con l'esporre questo punto della teoria materialistica della conoscenza. L. Feuerbach ha esposto le sue opinioni in modo particolarmente chiaro nella già menzionata risposta a R. Haym.

« "La natura e l'intelletto umano — dice Haym — divorziano completamente in lui [in Feuerbach] e fra l'una e l'altro si apre un abisso, insuperabile per entrambe le parti". Haym giustifica questo rimprovero col § 48 della mia *Essenza della religione*, in cui si dice che "la natura può esser compresa soltanto per mezzo della natura stessa, che la necessità della natura non è una necessità umana o logica, metafisica o matematica; che soltanto la natura è l'ente al quale non si può né si deve applicare nessuna misura uma-

na, sebbene noi compariamo e designiamo i suoi fenomeni per renderla a noi comprensibile, e applichiamo ad essa espressioni e concetti umani come, ad esempio, l'ordine, il fine, la legge, e siamo costretti a ciò appunto dalla natura del nostro linguaggio ". Che cosa vuol dire questo? Vuol forse dire che non c'è nessun ordine nella natura, in modo che, per esempio, all'autunno potrebbe succedere l'estate, alla primavera l'inverno, o all'inverno l'autunno? Che nella natura non vi sono finalità, in modo, per esempio, che nessuna coordinazione esista fra i polmoni e l'aria, la luce e l'occhio, il suono e l'orecchio? Che nella natura non c'è ordine, in modo che, per esempio, la terra percorra ora un'orbita ellittica, ora un'orbita circolare, compiendo ora in un anno, ora in un quarto d'ora la sua rivoluzione intorno al sole? Che assurdo! Che cosa volevo dunque dire in quel passo? Nient'altro che stabilire una differenza tra ciò che è della natura e ciò che è dell'uomo; in questo passo non si dice che nella natura non c'è nulla di reale che corrisponde alle parole e alle idee di ordine, di finalità, di legge; in questo passo si nega soltanto l'identità del pensiero e dell'essere, si nega che l'ordine, ecc., esista nella natura esattamente come nella testa o nella sensibilità dell'uomo. Ordine, finalità, legge non sono altro che parole con le quali l'uomo traduce nel *suo* linguaggio, per comprenderle, le opere della natura; queste parole non sono prive di senso, cioè di contenuto oggettivo [*nicht sinn- d. h. gegenstandslose Worte*]; tuttavia bisogna distinguere l'originale dalla traduzione. L'ordine, la finalità, la legge, esprimono, nel senso che hanno per l'uomo, qualche cosa di arbitrario.

« Dal carattere fortuito dell'ordine, della finalità e delle leggi della natura, il teismo trae *espressamente* la conclusione della loro origine arbitraria, la conclusione dell'esistenza di un ente, diverso dalla natura, che apporta l'ordine, la finalità, la regolarità nella natura, in sé [*an sich*] caotica [*dissolute*] ed indifferente a ogni determinazione. L'intelletto dei teisti... è in contraddizione con la natura, è assolutamente privo di ogni comprensione dell'essenza della natura. L'intelletto dei teisti divide la natura in due esseri: uno materiale, l'altro formale o spirituale » (*Werke*, VII vol., pp. 518-520).

Dunque Feuerbach ammette nella natura la legge obiettiva e la causalità obiettiva, che sono riflesse soltanto con un'esattezza approssimativa nelle idee umane di ordine, di legge, ecc. In Feuerbach,

l'ammissione di una legge obiettiva nella natura è indissolubilmente legata con l'ammissione della realtà obiettiva del mondo esterno, degli oggetti, dei corpi, delle cose riflessi nella nostra coscienza. La concezione di Feuerbach è coerentemente materialistica. E ogni altra concezione o, piú esattamente, ogni altro indirizzo filosofico nella questione della causalità, la negazione della legge obiettiva, della causalità obiettiva e della necessità obiettiva nella natura, Feuerbach li attribuisce a buon diritto alla tendenza del fideismo. Giacché, in realtà, è chiaro che l'indirizzo soggettivistico nella questione della causalità che attribuisce l'origine dell'ordine e della necessità della natura non al mondo esterno obiettivo, ma alla coscienza, all'intelletto, alla logica, ecc., non soltanto separa l'intelletto umano dalla natura e non soltanto li oppone l'uno all'altra, ma fa della natura *una parte* dell'intelletto, invece di considerare l'intelletto come una parte della natura. L'indirizzo soggettivistico nella questione della causalità è idealismo filosofico (varietà del quale sono le teorie della causalità di Hume e di Kant), e cioè un fideismo piú o meno attenuato, diluito. Il riconoscimento della legge obiettiva della natura, e del riflesso approssimativamente fedele di questa legge nella testa dell'uomo, è materialismo.

Per quanto riguarda Engels, egli non ebbe occasione, se non erro, di contrapporre, in modo speciale, sulla questione della causalità, il suo punto di vista materialistico alle altre tendenze. Egli non aveva nessun bisogno di far questo dal momento che si era separato da tutti gli agnostici nel modo piú netto, sul terreno della questione capitale della realtà obiettiva del mondo esterno in generale. Ma, per chi ha letto un po' attentamente le sue opere filosofiche, dev'esser chiaro che Engels non ammetteva neppur l'ombra di un dubbio sull'esistenza della legge obiettiva, della causalità e della necessità della natura. Limitiamoci a qualche esempio. Fin dal primo paragrafo dell'*Anti-dühring* Engels dice: « Ma per conoscere questi particolari [le particolarità del quadro complessivo dei fenomeni universali] dobbiamo enuclearli dal loro nesso naturale [*natürlich*] o storico ed esaminarli ciascuno per sé, nella sua natura, nelle sue cause, nei suoi effetti particolari » (pp. 5-6). È chiaro che questi rapporti naturali, questi rapporti tra i fenomeni della natura hanno un'esistenza obiettiva. Engels sottolinea in modo particolare la concezione dialettica di causa ed effetto: « Causa ed effetto sono concetti che hanno validità

come tali solo se li applichiamo a un caso singolo, ma che, nella misura in cui consideriamo questo fatto singolo nella sua connessione generale con la totalità del mondo, si confondono e si dissolvono nella visione della universale azione reciproca, in cui cause ed effetti si scambiano continuamente la loro posizione, ciò che ora o qui è effetto, là o poi diventa causa e viceversa » (p. 8). Per conseguenza, il concetto umano della causa e dell'effetto semplifica sempre alquanto il rapporto obiettivo dei fenomeni della natura, poiché la riflette soltanto in modo approssimativo, isolando artificialmente questo o quell'aspetto di un processo universale unico. Se constatiamo che le leggi del pensiero corrispondono alle leggi della natura, ciò diviene del tutto comprensibile — dice Engels — ove si consideri che il pensiero e la coscienza sono « prodotti del cervello umano e che l'uomo stesso è un prodotto della natura ». È ovvio che « i prodotti del cervello umano, i quali in ultima analisi sono anch'essi prodotti naturali, non contraddicono il restante nesso della natura [*Naturzusammenhang*], ma invece vi corrispondono » (p. 22)[44]. L'esistenza di un nesso naturale obiettivo dei fenomeni dell'universo è fuori dubbio. Engels parla costantemente delle « leggi della natura », delle « *necessità della natura* » (*Naturnotwendigkeiten*) e non ritiene necessario illustrare in modo particolare le tesi del materialismo note a tutti.

Anche nel *Ludwig Feuerbach* leggiamo che « le leggi generali del movimento, tanto del mondo esterno quanto del pensiero umano, [sono] due serie di leggi, identiche nella sostanza, differenti però nell'espressione, in quanto il pensiero umano le può applicare in modo consapevole, mentre nella natura e sinora per la maggior parte anche nella storia umana esse si impongono in modo incosciente, nella forma di necessità esteriore, in mezzo a una serie infinita di apparenti casualità » (p. 38). Ed Engels accusa la vecchia filosofia della natura di aver posto in luogo « dei nessi reali [dei fenomeni della natura] ancora sconosciuti, dei nessi ideali, fantastici » (p. 42)[45]. Il riconoscimento delle leggi obiettive, della causalità e della necessità nella natura è del tutto chiaro in Engels, il quale sottolinea anche il carattere relativo dei riflessi approssimativi nostri (cioè umani) di queste leggi in questo o in quel concetto.

Passiamo ora a J. Dietzgen. Dobbiamo anzitutto rilevare una delle innumerevoli deformazioni della questione da parte dei nostri ma-

chisti. Uno degli autori dei *Saggi* « *intorno* » *alla filosofia del marxismo*, il signor Helfond, ci dichiara: « I punti fondamentali della concezione di Dietzgen possono essere riassunti nelle seguenti tesi: ... 9) la dipendenza causale, che noi attribuiamo alle cose, in realtà non è contenuta nelle cose stesse » (p. 248). *Questa è una sciocchezza da cima a fondo.* Il signor Helfond, le cui concezioni personali sono una vera e propria insalata di materialismo e di agnosticismo, *ha spudoratamente falsato* il pensiero di J. Dietzgen. Certo, in Dietzgen si possono trovare numerosi errori, confusioni, imprecisioni tali da rallegrare i machisti e che costringono ogni materialista a riconoscere che Dietzgen è un filosofo non del tutto conseguente. Ma soltanto gli Helfond, soltanto i machisti russi sono capaci di attribuire al materialista Dietzgen la negazione diretta della concezione materialistica della causalità.

« La conoscenza scientifica obiettiva — scrive J. Dietzgen nella sua opera *Essenza del lavoro mentale dell'uomo* (edizione tedesca del 1903) — ricerca le cause non nella fede, o nella speculazione, ma nell'esperienza, nell'induzione, non *a priori*, ma *a posteriori*. Le scienze naturali ricercano le cause non fuori dei fenomeni, non dietro i fenomeni, ma in essi o attraverso di essi » (pp. 94-95). « Le cause sono prodotti della facoltà di pensare. Certo, non sono prodotti puri di questa facoltà: esse sono generate dall'unione di questa facoltà con i dati dei sensi. Questi materiali forniti dai sensi conferiscono alla causa generata in questo modo la sua esistenza obiettiva. Come esigiamo dalla verità che essa sia la verità di un fenomeno obiettivo, cosí esigiamo dalla causa che essa sia reale, che sia la causa di un effetto obiettivamente dato » (pp. 98-99). « La causa di una cosa è la sua connessione » (p. 100).

Si vede dunque che il signor Helfond ha fatto un'affermazione *direttamente opposta alla realtà*. La concezione materialistica del mondo esposta da J. Dietzgen riconosce che « la dipendenza causale » *è contenuta* « nelle cose stesse ». Il signor Helfond, per preparare l'insalata machista, ha dovuto confondere, nella questione della causalità, l'indirizzo materialistico e l'indirizzo idealistico.

Passiamo a questo secondo indirizzo.

Una chiara esposizione dei punti di partenza della filosofia di Avenarius in relazione a questo problema, la troviamo nella sua prima opera *La filosofia come pensiero del mondo secondo il principio del*

minor consumo di forza. Al § 81 leggiamo: « Poiché non sentiamo [non conosciamo sperimentalmente: *erfahren*] la forza come qualche cosa che genera il movimento, ignoriamo anche la *necessità* di un qualsiasi movimento... Tutto ciò che sentiamo [*erfahren*] è che l'una segue l'altra ». Questa è la concezione di Hume nella forma piú pura: la sensazione, l'esperienza non ci parlano di nessuna necessità. Un filosofo il quale afferma (sulla base del principio dell'« economia del pensiero ») che esiste soltanto la sensazione, non poteva giungere a una conclusione diversa. « Nella misura in cui la rappresentazione della *causalità* — leggiamo oltre — esige una forza e una necessità o una costrizione come parti costitutive integranti, per determinare l'effetto, essa scompare insieme con esse » (§ 82). « La necessità esprime dunque un determinato grado di probabilità nell'attesa dell'effetto » (§ 83, tesi).

Questo è esplicito soggettivismo nel problema della causalità. E, se si ha un po' di coerenza, non si può giungere a nessun'altra conclusione una volta che non si riconosce la realtà obiettiva come fonte delle nostre sensazioni.

Prendiamo Mach. In un capitolo speciale, *Causalità e spiegazione* (*Wärmelehre*, 2. ed., 1900, pp. 432-439)[44], leggiamo: « La critica di Hume [del concetto di causalità] resta valida con tutta la sua forza ». Kant e Hume risolvono in modi diversi il problema della causalità (degli altri filosofi Mach non tiene conto!); « noi ci associamo » alla soluzione di Hume. « Oltre la necessità *logica* [sottolineato da Mach] non esiste nessun'altra necessità, per esempio la necessità fisica ». Questa è appunto la concezione che Feuerbach combatteva cosí risolutamente. A Mach non passa neppure per la testa di negare la sua parentela con Hume. Soltanto i machisti russi potevano giungere fino ad affermare la « compatibilità » dell'agnosticismo di Hume col materialismo di Marx e di Engels. Nella *Meccanica* di Mach leggiamo: « Nella natura non esiste né causa né effetto » (p. 474, 3. edizione, 1897): « Ho spiegato ripetute volte che tutte le forme della legge della causalità discendono da istinti [*Trieben*] soggettivi; per la natura non vi è necessità alcuna di corrispondervi » (p. 495).

Bisogna notare qui che i nostri machisti russi, con stupefacente ingenuità, sostituiscono alla questione della tendenza materialistica o idealistica di tutti i ragionamenti relativi alla legge della causalità,

la questione dell'uno o dell'altro modo di formulare questa legge. Essi hanno prestato fede ai professori empiriocriticisti tedeschi, secondo i quali dire: « correlazione funzionale », costituisce una scoperta del « positivismo moderno » e libera dal « feticismo » di espressioni come: « necessità », « legge », ecc. Certo, queste sono sciocchezze pure e semplici e Wundt aveva ragione di ridere di questo *cambiamento di parole* (pp. 383 e 388 dell'articolo citato, pubblicato in *Philosophische Studien*) che non cambia per nulla la sostanza della questione. Mach stesso parla di « tutte le forme » della legge della causalità e in *Conoscenza ed errore* (2. edizione, p. 278) fa l'ovvia riserva che il concetto di funzione può esprimere piú esattamente la « dipendenza degli elementi » solo quando si ha la possibilità di esprimere i risultati delle ricerche in grandezze *misurabili*; ma ciò si è ottenuto soltanto in parte, perfino in una scienza come la chimica. Bisogna credere, dal punto di vista dei nostri machisti, tanto fiduciosi nelle scoperte professorali, che Feuerbach (per non parlare di Engels) non sapeva che i concetti di ordine, di legge, ecc., in certe condizioni, possono essere matematicamente espressi con determinati rapporti funzionali!

La questione effettivamente importante della teoria della conoscenza, la questione che distingue le tendenze filosofiche, non sta nel sapere quale grado di precisione è stato raggiunto dalle nostre descrizioni dei nessi di causalità e se queste descrizioni possono esser espresse in formule matematiche precise, ma sta nel sapere se la fonte della nostra conoscenza di questi nessi è la legge obiettiva della natura, oppure sono le proprietà del nostro intelletto, la capacità ad esso inerente di conoscere certe verità a priori, ecc. Ecco che cosa divide irrevocabilmente i materialisti Feuerbach, Marx ed Engels dagli agnostici (humiani) Avenarius e Mach.

In certi passi delle sue opere Mach, che si avrebbe torto di accusare di eccessiva coerenza, « dimentica » spesso il suo accordo con Hume e la sua teoria soggettivistica della causalità, per ragionare « semplicemente » come scienziato, e cioè da un punto di vista materialistico istintivo. Per esempio, nella *Meccanica* leggiamo: « L'uniformità che la natura ci fa conoscere nei suoi fenomeni » (p. 182 della traduzione francese). Se *troviamo* l'uniformità nei fenomeni della natura, vuol dire che questa uniformità ha un'esistenza obiettiva fuori del nostro intelletto? No. Sulla stessa questione dell'uniformità della

natura, Mach dice cose di questo genere: «La forza che ci spinge a completare col pensiero fatti che abbiamo osservato soltanto a metà, è l'associazione. Essa viene di molto rafforzata dalla ripetizione. Ci sembra allora una forza indipendente dalla nostra volontà e dai singoli fatti isolati, la quale sospinge e i pensieri *e* [corsivo di Mach] i fatti, mantenendoli concordi gli uni con gli altri, come *legge* dominante per gli uni e gli altri. Il fatto che noi ci crediamo capaci di fare previsioni servendoci di questa legge dimostra soltanto [!] che il nostro ambiente è sufficientemente uniforme, ma non dimostra affatto la necessità dell'avverarsi delle nostre previsioni» (*Wärmelehre*, p. 383).

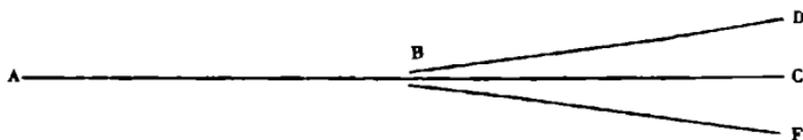
Ne consegue che si può e si deve cercare una qualche altra necessità *all'infuori* dell'uniformità dell'ambiente, cioè della natura! Dove cercarla? Questo è il segreto della filosofia idealistica, che teme di riconoscere nella facoltà conoscitiva dell'uomo un semplice riflesso della natura. Nella sua ultima opera, *Conoscenza ed errore*, Mach definisce le leggi della natura perfino come una «limitazione dell'attesa»! (2. edizione, p. 450 e sgg.). Il solipsismo prende il sopravvento.

Vediamo qual è la posizione degli altri scrittori appartenenti a questa stessa tendenza filosofica. L'inglese Pearson si esprime con la precisione che gli è propria: «Le leggi della scienza sono prodotti dello spirito umano piuttosto che fattori del mondo esterno» (*The Grammar of Science*, 2. ed., p. 36). «Coloro che, poeti o materialisti, rendono omaggio alla natura come sovrana [*sovereign*] dell'uomo, dimenticano troppo spesso che l'ordine e la complessità dei fenomeni che suscitano la loro ammirazione sono il prodotto della facoltà conoscitiva dell'uomo, non meno di quanto lo sono i loro ricordi e pensieri» (p. 185). «Il carattere ampio della legge della natura deve la sua esistenza all'ingegnosità dell'intelletto umano» (ivi). «*L'uomo è il creatore delle leggi della natura*», proclama il § 4 del terzo capitolo. «Ha molto piú senso l'affermazione che l'uomo detta le leggi alla natura, che non l'affermazione contraria, secondo la quale la natura detta le sue leggi all'uomo», quantunque — l'onorevolissimo professore lo ammette con amarezza — quest'ultima opinione (materialistica) sia «disgraziatamente troppo diffusa ai nostri giorni» (p. 87). Nel capitolo IV, dedicato alla causalità, la *tesi* di Pearson è formulata al § 11: «*La necessità appartiene al mondo dei concetti e soltanto inconsciamente e illogicamente è trasferita al*

mondo delle percezioni». Bisogna notare che, per Pearson, le percezioni o le impressioni dei sensi « sono appunto » la realtà esistente fuori di noi. « Nell'uniformità con la quale si ripetono certe serie di percezioni (la *routine* delle percezioni), non vi è nessuna necessità interna, ma è una condizione necessaria all'esistenza degli esseri pensanti che ci sia questa *routine* di percezioni. La necessità è dunque nella natura dell'essere pensante e non nelle percezioni stesse; essa è il prodotto della nostra *facoltà percettiva* » (p. 139).

In questo modo, il nostro machista, col quale lo « stesso » E. Mach si dichiara piú di una volta solidale, arriva felicemente al puro idealismo kantiano: l'uomo detta le leggi alla natura e non la natura all'uomo! Non si tratta di ripetere, dopo Kant, la teoria dell'apriorismo — che caratterizza non l'indirizzo idealistico della filosofia, ma una formula particolare di questo indirizzo —, si tratta bensí del fatto che l'intelletto, il pensiero, la coscienza sono qui primordiali e la natura secondaria. L'intelletto non è una particella della natura, uno dei suoi prodotti supremi, il riflesso dei suoi processi; ma la natura è una particella dell'intelletto, il quale in tal modo si estende di per se stesso dall'intelletto umano, comune, semplice, noto a tutti, all'intelletto misterioso, divino, « smisurato », come diceva J. Dietzgen. La formula kantiano-machista: « L'uomo detta le leggi alla natura » è una formula del fideismo. Se i nostri machisti spalancano gli occhi leggendo in Engels che la caratteristica fondamentale del materialismo è il riconoscimento della priorità della natura e non dello spirito, ciò dimostra soltanto fino a che punto essi siano incapaci di distinguere le correnti filosofiche effettivamente importanti dal giuoco professorale dell'erudizione e delle parolette erudite.

J. Petzoldt, che nella sua opera in due volumi espone e svolge le idee di Avenarius, può servirci come ottimo esempio di scolastica reazionaria del machismo. « Ancora ai nostri giorni, egli afferma, ben centocinquant'anni dopo Hume, la sostanzialità e la causalità paralizzano il coraggio del pensatore » (*Introduzione alla filosofia dell'esperienza pura*, vol. I, p. 31). S'intende che i solipsisti, i quali hanno scoperto la sensazione senza materia organica, il pensiero senza cervello, la natura senza leggi obiettive, sono piú « coraggiosi » di voi tutti! « Anche l'ultima delle definizioni di causalità, quella non ancora ricordata della *necessità* dell'accadere, o *necessità della natura*, ha in sé qualche cosa di vago e di mistico »: l'idea del « fetici-

smo », dell'« antropomorfismo », (pp. 32 e 34). Poveri mistici Feuerbach, Marx ed Engels! Essi che parlavano continuamente della necessità della natura e consideravano i partigiani dell'indirizzo humiano come dei teorici reazionari... Petzoldt è superiore a qualsiasi « antropomorfismo ». Egli ha scoperto la grande « *legge dell'identità* », che elimina qualsiasi oscurità, qualsiasi traccia di « feticismo », ecc. ecc. Esempio: il parallelogramma delle forze (p. 35). Non lo si può « dimostrare »; bisogna ammetterlo come « fatto dell'esperienza ». Non si può ammettere che un corpo il quale riceve impulsi identici si muova in modi diversi. « Non possiamo ammettere una tale indeterminatezza e un tale arbitrio nella natura; dobbiamo esigere da essa determinatezza e regolarità » (p. 35). Sia pure. Noi esigiamo dalla natura regolarità. La borghesia esige dai suoi professori spirito reazionario. « Il nostro pensiero esige dalla natura determinatezza e la natura si sottomette sempre a questa esigenza; vedremo anche che, in un certo senso, essa è costretta a sottomettervisi » (p. 36). Perché un corpo che riceve un impulso secondo la linea A B si muove verso C e non D o F, ecc.?

« Perché la natura non sceglie un'altra direzione fra le innumerevoli direzioni possibili? » (p. 37). Perché vi sarebbe allora « molteplicità », mentre la grande scoperta empioricriticista di Joseph Petzoldt esige il *senso unico.*

E gli empiriocriticisti riempiono decine di pagine con un simile indicibile guazzabuglio!

« ... Abbiamo ripetutamente fatto osservare che la nostra tesi trae la sua forza non da una somma di singole esperienze, ma che al contrario noi ne esigiamo il riconoscimento [*seine Geltung*] da parte della natura. Essa, infatti, ancor prima di divenire una legge, è per noi un principio che applichiamo alla realtà, cioè un postulato. Esso è valido per cosí dire a priori, indipendentemente da ogni esperienza singola. Certo a una filosofia dell'esperienza pura si addirebbe ben poco insegnare verità aprioristiche, ricadendo cosí nella piú sterile metafisica. Il suo a priori potrebbe essere sempre soltanto un a priori

logico e non psicologico e metafisico» (p. 40). Certo, certo, basta dire che l'a priori è logico, perché questa idea perda tutto il suo carattere reazionario e ascenda alle vette del «positivismo moderno»!

Non può esservi, ci insegna ancora Petzoldt, determinatezza in senso unico dei fenomeni psichici: la funzione della fantasia, la importanza dei grandi inventori, ecc., costituiscono delle eccezioni, mentre la legge della natura, o la legge dello spirito, non tollera «nessuna eccezione» (p. 65). Abbiamo davanti a noi un metafisico puro e semplice, il quale non ha nessuna idea della relatività della distinzione fra casuale e necessario.

Forse — continua Petzoldt — mi si rimanderà alla spiegazione degli avvenimenti storici e dell'evoluzione del carattere nelle opere di poesia? «Se osserviamo con attenzione, vediamo che manca il senso unico. In qualsiasi avvenimento storico e in qualsiasi dramma potremmo immaginare gli attori agire in modo diverso pure nelle stesse condizioni psichiche» (p. 73). «...Questo senso unico non solo manca di fatto nel campo psichico, ma abbiamo anche il diritto di *esigere* [corsivo di Petzoldt] che esso sia assente dalla realtà. In questo modo... la nostra dottrina assurge al rango di un *postulato*,... cioè di un fatto che riconosciamo come condizione necessaria di una esperienza molto anteriore, in quanto suo *a priori logico*» (corsivo di Petzoldt; p. 76).

E Petzoldt continua a operare con questo «a priori logico» nei due volumi della sua *Introduzione* e nel suo libercolo *Il problema dell'universo dal punto di vista positivistico* *, pubblicato nel 1906. Abbiamo qui un secondo esempio di un empiriocriticista notissimo, il quale scivola inavvertitamente nel kantismo e predica le dottrine piú reazionarie con qualche piccolo ritocco di forma. E non è effetto del caso, perché la dottrina della causalità di Mach e Avenarius è, nei suoi princípi stessi, una menzogna idealistica, qualunque siano le frasi altisonanti sul «positivismo», con le quali la si riveste. La differenza che esiste fra la teoria humiana della causalità e quella kantiana è una differenza secondaria fra agnostici che sono d'accordo nell'essenziale: nella negazione delle leggi obiettive della natura,

* J. Petzoldt: *Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus*, Lipsia, 1906, p. 130. «Può anche esservi un *a priori* logico dal punto di vista empirico: la causalità è un *a priori* logico per la costanza sperimentale [*erfahrungsmässig*] del nostro ambiente».

con la quale negazione si condannano inevitabilmente a conclusioni idealistiche. Un empiriocriticista un po' piú «coscienzioso» di Petzoldt, Rudolf Willy, il quale arrossisce della sua parentela coi seguaci dell'immanentismo, respinge, per esempio, tutta la teoria del «senso unico» di Petzoldt, in quanto essa non genera altro che «formalismo logico». Ma Willy, ripudiando Petzoldt, migliora forse la propria posizione? In nessun modo. Poiché egli respinge l'agnosticismo kantiano unicamente a vantaggio dell'agnosticismo humiano: «Già da molto tempo (dal tempo di Hume) — egli scrive — noi sappiamo che la "necessità" è una caratteristica [*Merkmal*] puramente logica (non "trascendentale"), o, come preferirei dire (e come ho già detto), puramente linguistica [*sprachlich*]» (R. Willy: *Gegen die Schulweisheit*, Monaco, 1905, p. 91; cfr. pp. 173, 175).

L'agnostico chiama «trascendentale» la nostra concezione materialistica della necessità, perché, secondo la stessa «saggezza scolastica» humiana e kantiana, che Willy non respinge ma soltanto rimette a nuovo, ogni riconoscimento della realtà obiettiva, dataci dall'esperienza, è un «*transcensus*» illegittimo.

Tra gli scrittori francesi appartenenti alla tendenza filosofica della quale ci occupiamo, uno che inclina continuamente verso l'agnosticismo è Henri Poincaré, grande fisico e mediocre filosofo, i cui errori, naturalmente, vengono proclamati da P. Iusckevic come l'ultima parola del positivismo moderno, «moderno» fino al punto che si è dovuto perfino ricorrere a un nuovo «ismo»: empiriosimbolismo. Per Poincaré (delle cui concezioni tratteremo nel capitolo dedicato alla fisica moderna), le leggi della natura sono simboli, convenzioni create dall'uomo per «*comodità*». «L'unica realtà obiettiva esistente è l'armonia interna del mondo», e Poincaré chiama obiettivo ciò che è universalmente valido, ciò che è ammesso dalla maggior parte o dalla totalità degli uomini *; in altri termini, Poincaré, come tutti i machisti, sopprime, in modo puramente soggettivo, la verità obiettiva, e per quanto riguarda l'«armonia», alla domanda se essa esiste *fuori di noi*, risponde categoricamente: «Certamente no». È del tutto evidente che i nuovi termini non cambiano in nulla il vecchio indirizzo filosofico dell'agnosticismo, poiché l'essenza della teoria «originale» di Poincaré si riduce, in fondo, alla negazione (seb-

* Henri Poincaré: *La valeur de la science*, Parigi, 1905, pp. 7-9.

bene egli sia assai poco coerente) della realtà obiettiva e delle leggi obiettive della natura. È perciò del tutto naturale che i kantiani tedeschi, contrariamente ai machisti russi che scambiano le nuove formulazioni di vecchi errori per scoperte recentissime, abbiano salutato simili opinioni come un passaggio dalla loro parte, dalla parte dell'agnosticismo, nella questione filosofica essenziale. « Il matematico francese Henri Poincaré — scrive il kantiano Philip Frank — sostiene l'opinione che molte delle tesi piú generali delle scienze naturali teoriche (legge dell'inerzia, della conservazione dell'energia, ecc.), a proposito delle quali è spesso difficile dire se hanno un'origine empirica o aprioristica, non hanno, in realtà, né l'una né l'altra origine, poiché sono premesse puramente convenzionali dipendenti dall'arbitrio umano ». « In questo modo — gongola il kantiano — la filosofia contemporanea della natura rinnova inopinatamente l'idea fondamentale dell'idealismo critico, e precisamente l'idea secondo la quale l'esperienza s'inserisce soltanto nella cornice che l'uomo porta con sé per natura... » *.

Abbiamo citato questo esempio per mostrare in modo evidente al lettore il grado d'ingenuità dei nostri Iusckevic e soci, i quali prendono una qualunque « teoria del simbolismo » per una *novità* bell'e buona, mentre i filosofi che hanno qualche competenza dicono nettamente e semplicemente: è passato all'idealismo critico! Infatti l'essenza di questa concezione non è necessariamente legata alla ripetizione delle formule di Kant, ma all'ammissione dell'idea fondamentale *comune* a Hume e a Kant, cioè la negazione delle leggi obiettive della natura e la deduzione di queste o quelle « condizioni dell'esperienza », di questi o quei princípi, postulati o premesse, *dal soggetto*, dalla coscienza umana e non dalla natura. Era nel vero Engels quando diceva che l'essenziale non è di sapere a quale delle numerose scuole del materialismo o dell'idealismo appartiene questo o quel filosofo, ma di sapere se considera come primordiale la natura, il mondo esterno, la materia in movimento, oppure lo spirito, l'intelletto, la coscienza, ecc.

Ecco un'altra caratteristica del machismo in contrapposto agli altri indirizzi filosofici, nella questione in esame, caratteristica data da E. Lucka, esperto kantiano. Nella questione della causalità « Mach

* *Annalen der Naturphilosophie*, vol. VI, 1907, pp. 443, 447.

aderisce completamente a Hume »*. « P. Volkmann deduce la necessità del pensiero dalla necessità dei processi della natura, punto di vista che, contrariamente a Mach e conformemente a Kant, ammette il *fatto* della necessità, ma contrariamente a Kant vede la fonte della necessità nei processi della natura e non nel pensiero » (p. 424).

P. Volkmann è un fisico che scrive molto di gnoseologia e propende, come la stragrande maggioranza degli scienziati, verso il materialismo, sia pure un materialismo inconseguente, timido, confuso. Ammettere la necessità della natura e dedurre da essa la necessità del pensiero è materialismo. Dedurre la necessità, la causalità, le leggi della natura, ecc., dal pensiero, è idealismo. La sola imprecisione del passo citato consiste nell'attribuire a Mach la negazione assoluta di ogni necessità. Abbiamo già visto che le cose non stanno cosí né per quanto riguarda Mach, né per quanto riguarda l'intera tendenza empiriocriticista la quale, staccatasi risolutamente dal materialismo, scivola inevitabilmente nell'idealismo.

Ci resta da dire qualcosa in particolare sui machisti russi. Essi vorrebbero essere marxisti; essi hanno « letto » tutti la netta distinzione di Engels fra il materialismo e la corrente humiana; essi non potevano non sapere dallo stesso Mach e da ogni persona appena informata della sua filosofia, che Mach e Avenarius seguono le tracce di Hume; ma tutti si studiano di non dire *neppure una parola* sull'humismo e il materialismo nella questione della causalità! Tra di loro regna la piú completa confusione. Diamone qualche esempio. Il signor P. Iusckevic predica il « nuovo » empiriosimbolismo. Le « sensazioni dell'azzurro, del duro, ecc., questi pretesi dati dell'esperienza pura » e « le creazioni della ragione pseudopura, come le chimere o il gioco degli scacchi » sono « empiriosimboli » (*Saggi*, p. 179). « La conoscenza è empiriosimbolica e, sviluppandosi, procede verso empiriosimboli di un grado sempre piú elevato di simbolizzazione ». « Tali empiriosimboli sono... le cosiddette leggi della natura » (ivi). « La cosiddetta realtà effettiva, l'esistenza in sé, è il sistema infinito [questo signor Iusckevic è un uomo terribilmente dotto!] [46], il sistema-limite dei simboli al quale aspira la nostra conoscenza » (p. 188). « Il torrente di ciò che è dato », « che è alla base della nostra conoscenza » è « irrazionale »... « illogico » (pp. 187, 194). L'energia « non

* E. Lucka: *Das Erkenntnisproblem und Machs « Analyse der Empfindungen »*, in *Kantstudien*, vol. VIII, p. 409.

è una cosa, una sostanza, piú di quanto non lo siano il tempo, lo spazio, la massa e gli altri concetti fondamentali delle scienze naturali: l'energia è una costante, un empiriosimbolo, come tutti gli altri empiriosimboli che soddisfano, in attesa di meglio, l'esigenza fondamentale dell'uomo a introdurre la ragione, il *Logos*, nel torrente irrazionale del dato » (p. 209).

Abbiamo davanti a noi, in costume da Arlecchino fatto coi ritagli variopinti di una sgargiante « nuovissima » terminologia, un idealista soggettivo per il quale il mondo esterno, la natura, le sue leggi, sono simboli della nostra conoscenza. Il torrente del dato è privo di razionalità, di ordine, di conformità a leggi: la nostra conoscenza vi introduce la ragione. I corpi celesti, compresa la terra, sono simboli della conoscenza umana. Se le scienze naturali c'insegnano che la terra esisteva molto tempo prima che fosse possibile l'apparizione dell'uomo e della materia organica, ebbene, noi abbiamo rifatto tutto questo! Siamo noi che mettiamo ordine nel movimento dei pianeti e quest'ordine è un prodotto della nostra conoscenza. E sentendo che questa filosofia dilata la ragione umana sino a farne la responsabile, la generatrice della natura, il signor Iusckevic mette a fianco della ragione il « *Logos* », cioè la ragione astratta, non la ragione, ma la Ragione, non una funzione del cervello umano, ma qualcosa di preesistente a qualsiasi cervello umano, qualche cosa di divino. L'ultima parola del « positivismo moderno » è la vecchia formula del fideismo, già confutata da Feuerbach.

Prendiamo A. Bogdanov. Nel 1899, quando era ancora un mezzo materialista e incominciava appena a vacillare sotto l'influenza di Wilhelm Ostwald, grandissimo chimico e filosofo confusissimo, Bogdanov scriveva: « Il nesso universale di causalità dei fenomeni è l'ultimo nato, il migliore dei figli della conoscenza umana; è la legge universale, la legge suprema tra le leggi che, per esprimerci con le parole di un filosofo, l'intelletto umano impone alla natura » (*Elementi fondamentali* ecc., p. 41).

Allah solo può sapere da quale fonte Bogdanov abbia preso allora la sua citazione. Sta di fatto che « le parole di un filosofo » fiduciosamente ripetute da questo « marxista », sono parole di *Kant*. Disgraziato incidente! Tanto piú disgraziato, in quanto non è possibile spiegarlo con la « semplice » influenza di Ostwald.

Nel 1904 Bogdanov, che era già riuscito ad abbandonare Ostwald

e il materialismo delle scienze naturali, scriveva: «Il positivismo contemporaneo considera la legge di causalità soltanto come un mezzo per connettere gnoseologicamente i fenomeni in una serie ininterrotta, soltanto come una forma di coordinazione dell'esperienza» (*Psicologia della società*, p. 207). Che questo positivismo contemporaneo sia agnosticismo il quale nega la necessità obiettiva della natura, esistente prima e fuori di ogni «conoscenza» e di ogni uomo, è cosa che Bogdanov o ignora o tace. Egli ha preso fiduciosamente dai professori tedeschi quel che essi chiamano «positivismo contemporaneo». Infine, nel 1905, dopo aver attraversato tutti gli stadi precedenti, compreso lo stadio empiriocritico, e pervenuto ormai alla fase «empiriomonista», Bogdanov scriveva: «Le leggi non appartengono affatto alla sfera dell'esperienza... Esse non sono date nell'esperienza, ma sono create dal pensiero, come mezzo per organizzare l'esperienza, per coordinarla armonicamente in un'unità ben costruita» (*Empiriomonismo*, L. I, p. 40). «Le leggi sono astrazioni della conoscenza; e le leggi fisiche non hanno proprietà fisiche piú di quanto le leggi psicologiche abbiano proprietà psichiche» (ivi).

Dunque, la legge secondo la quale l'inverno segue l'autunno e la primavera segue l'inverno, non ci è data dall'esperienza, ma è creata dal pensiero come mezzo per organizzare, armonizzare, coordinare... che cosa, compagno Bogdanov, e con che cosa?

«L'empiriomonismo è possibile soltanto perché la conoscenza armonizza attivamente l'esperienza eliminandone le innumerevoli contraddizioni, creando per essa forme organizzatrici universali, sostituendo al caotico mondo primitivo degli elementi, il mondo derivato, ordinato dei rapporti» (p. 57). È falso. L'idea secondo la quale la conoscenza può «creare» forme universali, sostituire l'ordine al caos primitivo, ecc., è un'idea della filosofia idealistica. L'universo è movimento della materia regolato da leggi e la nostra conoscenza, che è il prodotto supremo della natura, è soltanto in grado di *riflettere* queste leggi.

Conclusione: i nostri machisti, credendo ciecamente ai «moderni» professori reazionari, ripetono gli errori dell'agnosticismo kantiano e humiano nella questione della causalità, senza accorgersi della contraddizione assoluta esistente fra questa dottrina e il marxismo, cioè il materialismo, senza accorgersi che essi scivolano su un piano inclinato verso l'idealismo.

4. *Il « principio dell'economia del pensiero » e la questione dell'« unità del mondo ».*

« Il principio del "minor consumo di forza", posto da Mach, Avenarius e molti altri, a base della teoria della conoscenza, è... indubbiamente una tendenza "marxista" in gnoseologia ».

Cosí asserisce V. Bazarov nei *Saggi* (p. 69).

Marx tratta di « economia ». Mach tratta di « economia ». È davvero « indubitabile » che fra l'uno e l'altro vi sia anche solo l'ombra di un legame?

Nell'opera di Avenarius *La filosofia come pensiero del mondo secondo il principio del minor consumo di forza* (1876), questo « principio » è applicato, come abbiamo visto, in modo tale da dichiarare in nome dell'« economia del pensiero » che la *sensazione* è *l'unica* cosa esistente. La causalità e la « sostanza » (termine che i signori professori impiegano volentieri per « darsi delle arie », invece del termine piú preciso e piú chiaro di materia) sono dichiarate « eliminate » in nome di quella stessa economia e si ottiene in altri termini la sensazione senza la materia, il pensiero senza il cervello. Questa pura assurdità non è che un tentativo di introdurre di soppiatto, sotto un'altra etichetta, l'*idealismo soggettivo*. Come abbiamo visto, nella letteratura filosofica è *generalmente ammesso* proprio *tale* carattere di questa opera *fondamentale*, consacrata alla famigerata « economia del pensiero ». Se i nostri machisti non hanno visto l'idealismo soggettivo sotto questa « nuova » etichetta, il fatto ha del bizzarro.

Nell'*Analisi delle sensazioni* (p. 49 della traduzione russa) Mach si riferisce, fra l'altro, alla sua opera del 1872 su tale questione. E questa opera, come abbiamo visto, è un'applicazione del soggettivismo *puro*, un tentativo di ridurre il mondo alle sensazioni. Dunque le due opere fondamentali che hanno introdotto nella filosofia questo celebre « principio » sono di colore idealistico! Perché? Perché il principio dell'economia del pensiero, se lo si mette realmente « *a base* della teoria della conoscenza », può portare *soltanto* all'idealismo soggettivo. Se introduciamo nella *gnoseologia* una teoria cosí assurda, è certo piú « economico » « pensare » che esisto io solo con le mie sensazioni.

È piú « economico » « pensare » che l'atomo è indivisibile oppure che è composto di elettroni positivi e negativi? È piú « economi-

co » « pensare » che la rivoluzione borghese in Russia è diretta dai liberali oppure contro i liberali? Basta porre la questione per vedere fino a qual punto è assurdo e soggettivo applicare *qui* la categoria dell'« economia del pensiero ». Il pensiero dell'uomo è « economico » quando riflette *esattamente* la verità oggettiva, e la pratica, l'esperimento, l'industria servono da criterio della sua esattezza. Soltanto negando la realtà obiettiva, cioè i *fondamenti* stessi del marxismo, si può parlare seriamente dell'economia del pensiero nella teoria della conoscenza!

Se diamo uno sguardo alle opere piú recenti di Mach, vi troviamo una tale *interpretazione* del famoso principio che equivale alla sua negazione completa. Per esempio, nella *Teoria del calore* Mach ritorna alla sua idea favorita della « natura economica » della scienza (p. 366 della seconda edizione tedesca). Ma, aggiunge subito, noi non coltiviamo l'economia per l'economia (p. 366, ripetuto a p. 391): « lo scopo dell'economia scientifica è di dare... il quadro piú completo e... piú sereno possibile... dell'universo » (p. 366). Se è cosí, il « principio dell'economia » si allontana di fatto non soltanto dai fondamenti della gnoseologia, ma dalla gnoseologia in generale. Dire che scopo della scienza è dare un quadro esatto dell'universo (la serenità qui non c'entra affatto), significa ripetere la tesi materialistica. Il che significa ammettere la realtà obiettiva del mondo in rapporto alla nostra conoscenza, la realtà del modello in rapporto del quadro. In *questo* rapporto l'*economia* del pensiero non è che un *termine* goffo e pretenzioso al posto dell'espressione: esattezza. Mach, come al solito, crea confusione e i machisti contemplano e adorano questa confusione!

In *Conoscenza ed errore*, nel capitolo *Esempi di metodi di ricerca*, leggiamo:

« La "descrizione completa e piú semplice" (Kirchhoff, 1874), la "rappresentazione economica dei fatti" (Mach, 1872), come pure la "concordanza del pensiero con l'essere e la concordanza dei processi del pensiero gli uni con gli altri" (Grassmann, 1844) esprimono con piccole varianti lo stesso pensiero ».

Non è un modello di confusione? L'« economia del pensiero » dalla quale nel 1872 Mach deduceva l'esistenza delle *sole* sensazioni (concezione che piú tardi dovette lui stesso riconoscere idealistica) è *messa sullo stesso piano* della pura espressione materialistica del

matematico Grassmann sulla necessità di coordinare il pensiero *con l'essere*, sullo stesso piano della *descrizione* piú semplice (della *realtà obiettiva*, la cui esistenza Kirchhoff non ha mai messo in dubbio!).

Questa applicazione del principio dell'« economia del pensiero » non è che un esempio delle curiose oscillazioni filosofiche di Mach. Ma se eliminiamo le bizzarrie e i *lapsus*, il carattere idealistico del « principio dell'economia del pensiero » diventa innegabile. Il kantiano Hönigswald, per esempio, pur polemizzando con la filosofia di Mach, *saluta* il suo « principio dell'economia del pensiero » come un *avvicinamento* alle « idee kantiane » (Dr. Richard Hönigswald: *Zur Kritik der Machschen Philosophie*, Berlino, 1903, p. 27). In realtà, se non riconosciamo la realtà obiettiva data a noi dalle sensazioni, da dove si può trarre il « principio dell'economia del pensiero » se non *dal soggetto*? Le sensazioni non racchiudono naturalmente nessuna « economia ». Il pensiero ci apporta, dunque, qualcosa che non esiste nella sensazione! Il « principio dell'economia » non è dunque tratto dall'esperienza (= sensazione), ma è anteriore a qualsiasi esperienza e costituisce, come le categorie di Kant, la sua condizione logica. Hönigswald cita il seguente passaggio dell'*Analisi delle sensazioni*: « dal nostro equilibrio fisico e morale possiamo dedurre l'equilibrio, l'identità della determinazione e l'omogeneità dei processi che si compiono nella natura » (p. 281 dell'edizione russa). E in realtà, il carattere soggettivo-idealistico di tali affermazioni e l'affinità di Mach con Petzoldt, che è arrivato fino all'apriorismo, è fuor di dubbio.

Trattando del « principio dell'economia del pensiero » l'idealista Wundt caratterizza molto giustamente Mach come un « Kant alla rovescia » (*Systematische Philosophie*, Lipsia, 1907, p. 128). In Kant troviamo l'*a priori* e l'esperienza; in Mach l'esperienza e l'*a priori*, poiché il principio dell'economia del pensiero è in fondo per Mach aprioristico (p. 130). Il legame (*Verknüpfung*) o è nelle cose, come « legge obiettiva della natura » (cosa che Mach respinge categoricamente) oppure rappresenta un « principio soggettivo di descrizione » (p. 130). Il principio dell'economia è in Mach soggettivo ed esso *kommt wie aus der Pistole geschossen*, sorge alla luce non si sa da dove, come un principio teleologico che può avere significati differenti (p. 131). Voi lo vedete: gli specialisti della terminologia filosofica non sono ingenui come i nostri machisti, pronti a credere sulla parola che una paroletta « nuova » elimini la contraddizione del sog-

gettivismo e dell'oggettivismo, dell'idealismo e del materialismo.

Riferiamoci ancora, per finire, al filosofo inglese James Ward, che si qualifica, senza esitazioni, monista spiritualistico. Lungi dal polemizzare con Mach, egli al contrario si serve, come vedremo piú avanti, di tutta la tendenza machista nella fisica per lottare contro il materialismo. Ed egli dichiara categoricamente che il « criterio della semplificazione » è in Mach « soprattutto soggettivo e non obiettivo » (*Naturalism and Agnosticism*, vol. I, 3. ediz., p. 82).

Che il principio dell'economia del pensiero, come base della gnoseologia, possa piacere ai kantiani tedeschi e agli spiritualisti inglesi, non può sembrare strano dopo quanto abbiamo detto sopra. Ma è semplicemente umoristico vedere come persone che vorrebbero essere marxiste avvicinino l'economia politica del materialista Marx all'economia gnoseologica di Mach.

Sarebbe opportuno parlare qui brevemente dell'« unità del mondo ». Il signor P. Iusckevic ha chiaramente dimostrato in proposito, per l'ennesima volta, l'indicibile confusione dei nostri machisti. Nell'*Antidühring* Engels, rispondendo a Dühring che deduceva l'unità del mondo dall'unità del pensiero, dice: « L'unità reale del mondo consiste nella sua materialità, e questa è dimostrata non da alcune frasi cabalistiche, ma da uno sviluppo lungo e laborioso della filosofia e delle scienze naturali » (p. 31)[44]. Il signor Iusckevic cita questo passo e « obietta »: « Qui è soprattutto oscuro il significato dell'affermazione secondo la quale "l'unità del mondo consiste nella sua materialità" » (op. cit., p. 52).

Grazioso, nevvero? Questo signore chiacchiera pubblicamente sulla filosofia del marxismo, per dichiarare che i postulati piú elementari del materialismo « non gli sono chiari »! Engels ha dimostrato, con l'esempio di Dühring, che una filosofia, sia pure poco coerente, può dedurre l'unità del mondo o dal pensiero — e allora è impotente di fronte allo spiritualismo e al fideismo (*Antidühring*, p. 30) e i suoi argomenti si riducono fatalmente a frasi ciarlatanesche — oppure dalla realtà obiettiva esistente fuori di noi, che porta da lungo tempo in gnoseologia il nome di materia e viene studiata dalle scienze naturali. Parlare seriamente con un individuo per il quale la questione non è « chiara » è tempo perso: egli parla di « mancanza di chiarezza » per evitare disonestamente di rispondere in sostanza alla tesi materialistica di Engels, completamente chiara,

e per ripetere assurdità identiche a quelle di Dühring sul « postulato cardinale dell'omogeneità fondamentale e dell'unità dell'essere » (Iusckevic, op. cit., p. 51), sui postulati considerati come « tesi », di cui « non sarebbe esatto dire che sono dedotti dall'esperienza, in quanto l'esperienza scientifica è possibile solo perché vengono posti a base della ricerca » (ivi). È un completo guazzabuglio, poiché, se questo individuo avesse un minimo di rispetto per la parola stampata, avrebbe visto il carattere *idealistico* in generale e *kantiano* in particolare della concezione secondo cui possono esistere tesi non ricavate dall'esperienza e senza le quali l'esperienza è impossibile. Un'accozzaglia di parole, pescate in libri diversi e accoppiate ai palesi errori del materialista Dietzgen: ecco la « filosofia » dei signori Iusckevic.

Consideriamo piuttosto i ragionamenti di un empiriocriticista serio, Joseph Petzoldt, sull'unità del mondo. Il paragrafo 29 del secondo volume della sua *Introduzione* è intitolato *La tendenza alla concezione uniforme* (*einheitlich*) *nel campo della conoscenza. Il postulato dell'identità di tutti gli avvenimenti*. Ecco alcuni esempi del suo modo di ragionare: « ... Soltanto nell'*unità* si consegue lo scopo naturale al di là del quale niente può esser pensato e nel quale il pensiero può, per conseguenza, arrivare alla calma, se esso tiene conto di tutti i fatti del campo corrispondente » (p. 79). « ... È fuor di dubbio che la natura è lontana dal soddisfare sempre le esigenze dell'*unità*, ma è altrettanto fuor di dubbio che essa già da ora soddisfa, ciononostante, in molti casi, l'esigenza della *calma*, e tutte le nostre ricerche precedenti ci portano a considerare come molto probabile che la natura soddisferà nell'avvenire questa esigenza in tutti i casi. Perciò sarebbe piú esatto definire lo stato d'animo reale come una tendenza a stati stabili piuttosto che come tendenza all'unità... Il principio degli stati stabili va oltre e piú a fondo... La proposta di Haeckel di porre accanto al regno vegetale e animale il regno dei protisti è una soluzione difettosa, poiché crea due nuove difficoltà là dove ne esisteva una sola: prima esisteva una delimitazione dubbia tra le piante e gli animali; ora non si possono distinguere nettamente i protisti né dalle piante né dagli animali... È evidente che tale situazione non è definitiva [*endgültig*]. Questa *ambiguità* di concezioni deve essere in un modo o nell'altro eliminata, sia pure, se non vi fossero altri mezzi, mediante un accordo tra specialisti e una decisione presa a maggioranza » (pp. 80-81).

Non vi pare che basti? È chiaro che l'empiriocriticista Petzoldt non è *affatto* migliore di Dühring. Ma bisogna essere giusti anche nei confronti di un avversario: Petzoldt possiede almeno sufficiente buona fede scientifica per ripudiare *decisamente* e *definitivamente*, in tutte le sue opere, il materialismo, come tendenza filosofica. Egli almeno non si abbassa fino a camuffarsi da materialista per dichiarare poi che la distinzione piú elementare tra le correnti fondamentali della filosofia « manca di chiarezza ».

5. *Spazio e tempo.*

Il materialismo, riconoscendo l'esistenza della realtà obiettiva, cioè della materia in movimento, indipendentemente dalla nostra coscienza, deve inevitabilmente riconoscere anche la realtà obiettiva dello spazio e del tempo, a differenza, anzitutto, del kantismo il quale, come l'idealismo, considera lo spazio e il tempo come forme dell'intuizione umana e non come realtà obiettive. Gli scrittori delle piú diverse tendenze, che ragionano con un minimo di coerenza, son ben consci delle divergenze radicali esistenti anche in tale questione tra le due principali correnti della filosofia. Incominciamo dai materialisti.

« *Spazio e tempo* — dice Feuerbach — *non sono semplici forme fenomeniche, ma condizioni essenziali* [*Wesensbedingungen*]... *dell'essere* » (*Werke*, II, p. 332). Con l'ammettere la realtà obiettiva del mondo sensibile, che noi conosciamo attraverso le sensazioni, Feuerbach respinge naturalmente la concezione fenomenalista (come direbbe Mach) o agnostica (come si esprime Engels) dello spazio e del tempo: allo stesso modo che le cose o i corpi non sono semplici fenomeni o complessi di sensazioni, ma realtà obiettive che agiscono sui nostri sensi, cosí anche lo spazio e il tempo non sono semplici forme fenomeniche, ma forme obiettive e reali dell'essere. Nell'universo non esiste altro che materia in movimento e questa materia in movimento non può muoversi altrimenti che nello spazio e nel tempo. Le rappresentazioni umane dello spazio e del tempo sono relative, ma la somma di queste rappresentazioni relative forma la verità assoluta, queste rappresentazioni relative procedono, nel loro sviluppo, in direzione della verità assoluta e si avvicinano ad essa. La variabilità

delle rappresentazioni umane dello spazio e del tempo non confuta la realtà obiettiva dell'uno e dell'altro, piú di quanto il variare delle nostre conoscenze scientifiche sulla struttura e sulla forma del movimento della materia non confuta la realtà obiettiva del mondo esterno.

Engels, smascherando Dühring, materialista incoerente e confuso, lo sorprende appunto a trattare le variazioni del *concetto* di tempo (questione fuori discussione per i filosofi contemporanei di qualche valore, appartenenti *alle piú diverse* correnti filosofiche), mentre *evita* di dare una risposta chiara alla domanda: lo spazio e il tempo sono reali o sono ideali? le nostre rappresentazioni relative dello spazio e del tempo sono *approssimazioni* alle forme obiettivamente reali dell'essere, o sono soltanto prodotti del pensiero umano che si sviluppa, si organizza, si armonizza, ecc.? In questo e soltanto in questo consiste il problema gnoseologico fondamentale che discrimina effettivamente le correnti fondamentali della filosofia. «...Qui a noi non interessa affatto — scrive Engels — quali concetti si trasformino in testa al signor Dühring. Non si tratta del *concetto di tempo*, ma del tempo *reale* e di questo il signor Dühring non si libererà tanto a buon mercato» (cioè con chiacchiere sulla variabilità dei concetti) (*Antidühring*, 5. edizione tedesca, p. 41)[47].

Non vi pare tutto questo tanto chiaro che perfino i signori Iusckevic potrebbero comprendere l'essenza della questione? Engels oppone a Dühring la tesi della *realtà* generalmente ammessa e ovvia per ogni materialista, cioè della realtà obiettiva del tempo, dicendo che i ragionamenti intorno alle variazioni dei *concetti* di tempo e di spazio non esonerano dal riconoscimento diretto o dalla diretta negazione di questa tesi. Non si tratta di far negare ad Engels la necessità o l'importanza scientifica delle ricerche sui cambiamenti e sullo sviluppo dei nostri concetti di tempo e di spazio; si tratta di risolvere in modo coerente il problema gnoseologico, il problema, cioè, della fonte e del valore di ogni conoscenza umana in generale. Un filosofo idealista, che abbia almeno un po' di buon senso — ed Engels parlando degli idealisti alludeva agli idealisti geniali e coerenti della filosofia classica — non stenterà ad ammettere che le nostre concezioni del tempo e dello spazio evolvono, e non cesserà di essere idealista pensando, ad esempio, che le concezioni di tempo e di spazio, nel loro sviluppo, si avvicinano all'idea assoluta dell'uno e dell'altro, ecc. Ma non si può sostenere coerentemente in filosofia una

concezione ostile a ogni fideismo e ad ogni idealismo, se non si ammette nettamente e risolutamente che i nostri concetti di tempo e di spazio *riflettono* nel loro sviluppo il tempo e lo spazio obiettivamente reali e si avvicinano anche qui, come in generale, alla verità obiettiva.

« Le forme fondamentali di tutto l'essere sono spazio e tempo — spiega Engels a Dühring — e un essere fuori del tempo è un assurdo altrettanto grande quanto un essere fuori dello spazio » (ivi).

Perché, nella prima metà di questa proposizione, Engels è costretto a ripetere quasi testualmente Feuerbach e, nella seconda metà, a ricordare la lotta contro le enormi assurdità del teismo, condotta cosí felicemente da Feuerbach? Perché Dühring, come si vede nello stesso capitolo di Engels, non riusciva a tenere le fila della sua filosofia, senza poggiare ora sulla « causa finale » del mondo, ora sull'« impulso primo » (altra espressione del concetto di Dio, dice Engels). Dühring voleva probabilmente essere materialista e ateo, non meno sinceramente di quanto i nostri machisti vorrebbero essere marxisti, ma non seppe svolgere in modo coerente una concezione filosofica che togliesse effettivamente ogni base agli assurdi dell'idealismo e del teismo. E poiché non riconosceva o, almeno, non riconosceva chiaramente e nettamente la realtà obiettiva del tempo e dello spazio (Dühring vacillò e fece della confusione su questo punto), egli scivolò, non per caso, ma fatalmente, lungo un piano inclinato, fino alle « cause finali » e agli « impulsi primi », perché si era privato del criterio obiettivo che impedisce di oltrepassare i confini del tempo e dello spazio. Se il tempo e lo spazio sono *soltanto* concetti, allora l'umanità che li ha creati ha il diritto di *uscire dai loro confini* e i professori borghesi hanno il diritto di ricevere degli stipendi dai governi reazionari per difendere la legittimità di questo sconfinamento, per difendere direttamente o indirettamente l'« assurdità » medioevale.

Engels dimostrò a Dühring che la negazione della realtà obiettiva del tempo e dello spazio in teoria è confusione filosofica e, in pratica, è capitolazione o impotenza di fronte al fideismo.

Considerate ora la « dottrina » del « positivismo moderno » a questo proposito. In Mach leggiamo: « Spazio e tempo sono sistemi ordinati [o armonizzati, *wohlgeordnete*] di serie di sensazioni » (*Meccanica*, 3. ediz. tedesca, p. 498). Questa è un'evidente assurdità idea-

listica che discende inevitabilmente dalla dottrina secondo la quale i corpi sono complessi di sensazioni. Non è l'uomo, con le sue sensazioni, che esiste nello spazio e nel tempo; ma sono lo spazio e il tempo che esistono nell'uomo, dipendono dall'uomo, sono creati dall'uomo: ecco quali sono le conclusioni di Mach. Mach sente di scivolare verso l'idealismo e « resiste » moltiplicando le riserve e affogando la questione, come faceva Dühring, in interminabili ragionamenti (si veda in particolar modo *Conoscenza ed errore*) intorno alla variabilità, alla relatività, ecc., dei nostri concetti di tempo e di spazio, ecc. Ma questo non lo salva e non lo può salvare, perché non si può effettivamente superare l'idealismo nella questione in esame se non riconoscendo la realtà obiettiva dello spazio e del tempo. E Mach non vuole riconoscerla a nessun costo. Egli costruisce una teoria gnoseologica del tempo e dello spazio sul principio del relativismo e se ne accontenta. Questa costruzione non può condurlo ad altro che all'idealismo soggettivo, come abbiamo già spiegato parlando della verità assoluta e relativa.

Nel resistere alle inevitabili conclusioni idealistiche che discendono dalle sue premesse, Mach se la prende con Kant e sostiene l'origine del concetto di spazio dall'esperienza (*Conoscenza ed errore*, 2. ediz. tedesca, pp. 350 e 385). Ma se nell'esperienza *non* ci vien data la realtà obiettiva (come insegna Mach), questa obiezione a Kant non elimina per nulla la posizione agnostica comune *sia* a Kant *che* a Mach. Se noi prendiamo il concetto di spazio dall'esperienza che *non* riflette la realtà obiettiva esterna, la teoria di Mach rimane idealistica. L'esistenza della natura *nel tempo*, misurato in milioni di anni, *prima* della comparsa dell'uomo e dell'esperienza umana, dimostra l'assurdità di questa teoria idealistica.

« Sotto l'aspetto fisiologico — scrive Mach — il tempo e lo spazio sono sistemi di sensazioni di orientamento, le quali, assieme alle sensazioni degli organi dei sensi, determinano lo sviluppo [*Auslösung*] di reazioni di adattamento biologicamente razionali. Sotto l'aspetto fisico, il tempo e lo spazio sono rapporti di dipendenza fra gli elementi fisici » (ivi, p. 434).

Il relativista Mach si limita ad esaminare il *concetto* di tempo sotto aspetti diversi! E segna il passo anche lui come Dühring. Se gli « elementi » sono sensazioni, l'interdipendenza degli elementi fisici non può esistere fuori dell'uomo, anteriormente all'uomo, anteriormente alla

materia organica. Se le sensazioni di tempo e di spazio possono dare all'uomo un orientamento biologicamente razionale, ciò avviene esclusivamente a condizione che esse riflettano *la realtà obiettiva* esterna all'uomo: l'uomo non potrebbe adattarsi biologicamente all'ambiente, se le sue sensazioni non gli dessero una rappresentazione *obiettivamente giusta* dell'ambiente stesso. La teoria dello spazio e del tempo è indissolubilmente legata alla soluzione della questione gnoseologica fondamentale: o le nostre sensazioni sono di per sé immagini dei corpi e delle cose, o i corpi sono complessi delle nostre sensazioni. Mach non fa che brancolare tra queste due soluzioni.

La fisica contemporanea, egli dice, conserva l'idea di Newton del tempo e dello spazio assoluti (pp. 442-444), del tempo e dello spazio come tali. Questa concezione « ci » sembra assurda, continua Mach, senza sospettare, evidentemente, l'esistenza dei materialisti e della teoria materialistica della conoscenza. Ma questa concezione, *in pratica*, era innocua (*unschädlich*, p. 442) e perciò per molto tempo non è stata sottoposta a critica.

Questa ingenua osservazione sull'innocuità della concezione materialistica si rivolge contro Mach! In primo luogo, è falso che « per molto tempo » gli idealisti non abbiano criticato questa concezione; Mach ignora semplicemente la lotta che si è svolta intorno a questo problema fra le teorie idealistica e materialistica della conoscenza; egli evita di esporre chiaramente e nettamente le due concezioni. In secondo luogo, col riconoscere « innocue » le opinioni materialistiche da lui contestate, Mach, in sostanza, riconosce con ciò che esse sono giuste. Infatti, come avrebbe potuto un errore rimanere innocuo nel corso di secoli? Che cosa è avvenuto di quel criterio della pratica col quale Mach si provava a civettare? La concezione materialistica della realtà obiettiva del tempo e dello spazio può essere « inoffensiva » soltanto perché le scienze naturali *non vanno oltre* i limiti del tempo e dello spazio, oltre i limiti del mondo materiale, lasciando quest'occupazione ai professori di filosofia reazionaria. Una simile « innocuità » è l'equivalente dell'esattezza.

« Nociva » è la concezione idealistica di Mach relativa allo spazio e al tempo, poiché, in primo luogo, essa spalanca la porta al fideismo, e, in secondo luogo, *induce* lo stesso Mach a conclusioni reazionarie. Per esempio, Mach scriveva nel 1872: « Non è necessario immaginare gli elementi chimici nello spazio a tre dimensioni »

(*Erhaltung der Arbeit*, p. 29, ripetuto a p. 55). Procedere a questo modo significa « imporsi una restrizione inutile. Non è affatto necessario pensare cose puramente mentali [*das bloss Gedachte*] nello spazio e cioè in rapporto al visibile e al sensibile, cosí come non è affatto necessario pensarle come aventi una determinata intensità di suono » (p. 27). « Se finora non si è riusciti a formulare una teoria soddisfacente dell'elettricità, ciò dipende forse dall'aver voluto spiegare i fenomeni elettrici con processi molecolari in uno spazio a tre dimensioni » (p. 30).

Secondo quel machismo chiaro e inequivocabile che Mach sosteneva apertamente nel 1872, il ragionamento è assolutamente incontestabile: se le molecole, gli atomi, in un parola gli elementi chimici, non possono essere percepiti dai sensi, vuol dire che essi sono « cose puramente mentali » (*das bloss Gedachte*). E se cosí è, se lo spazio e il tempo non hanno un valore obiettivo reale, è chiaro che nulla ci obbliga a immaginare gli atomi come *situati nello spazio*! La fisica e la chimica «si limitino» pure allo spazio a tre dimensioni nel quale si muove la materia! Tuttavia, per spiegare l'elettricità si possono cercare i suoi elementi in uno spazio *non* a tre dimensioni!

È comprensibile che i nostri machisti abbiano cura di tacere questo assurdo di Mach, benché egli lo ripeta nel 1906 (*Conoscenza ed errore*, 2. ediz., p. 418), perché, se ne parlassero, dovrebbero porre nettamente la questione della concezione idealistica e materialistica dello spazio, senza sotterfugi e senza tentare di « conciliare » queste posizioni antagonistiche. È anche comprensibile perché fin dagli anni 1870-1880, in un periodo in cui Mach era affatto sconosciuto e si vedeva persino rifiutare i suoi articoli dai « fisici ortodossi », uno dei capi della scuola immanentista, Anton von Leclair, si sia *energicamente* impadronito *appunto di questo* argomento di Mach, come di un'eccellente abiura del materialismo e come di un riconoscimento dell'idealismo! Perché, a quel tempo, Leclair non aveva ancora escogitato o non aveva ancora preso in prestito da Schuppe o da Schubert-Soldern o da J. Rehmke il « nuovo » nome di « scuola immanentista » e si presentava *semplicemente* come *idealista critico* *. Questo difensore non equivoco del fideismo — che predica aperta-

* Anton von Leclair: *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik*, Praga, 1879.

mente il fideismo in tutte le sue opere filosofiche — proclamò subito Mach, per questi suoi ragionamenti, grande filosofo « rivoluzionario nel miglior senso della parola » (p. 252), e aveva perfettamente ragione. Il ragionamento di Mach mostra il suo passaggio dal campo della scienza al campo del fideismo. Nel 1872 come nel 1906, le scienze naturali hanno cercato, continuano a cercare e trovano — o almeno *intravedono* — l'atomo di elettricità, l'elettrone, nello spazio a tre dimensioni. Per le scienze naturali è fuori questione che la materia oggetto delle loro ricerche non esiste se non nello spazio a tre dimensioni e che per conseguenza anche le particelle di questa materia, quantunque siano cosí piccole da essere invisibili, esistono « incondizionatamente » nello stesso spazio a tre dimensioni. Nel corso dei trenta e piú anni che sono passati dal 1872 e che sono segnati dai progressi prodigiosi, vertiginosi, compiuti dalla scienza nel campo della struttura della materia, la concezione materialistica dello spazio e del tempo ha continuato a restare « innocua » e cioè a restare, come nel passato, in accordo con le scienze naturali, mentre la concezione opposta di Mach e soci è stata un « dannoso » abbandono di posizioni al fideismo.

Nella sua *Meccanica*, Mach difende quei matematici che studiano le questioni degli spazi immaginari a *n* dimensioni, li difende dall'accusa secondo la quale essi sarebbero colpevoli di aver tratto deduzioni « mostruose » dalle loro ricerche. La difesa è indiscutibilmente giusta, ma osservate quale posizione *gnoseologica* prende Mach nel fare questa difesa. La matematica piú recente — dice Mach — ha posto la questione utilissima e importantissima dello spazio a *n* dimensioni, come spazio immaginario, ma soltanto lo spazio a tre dimensioni rimane un « caso reale » (*ein wirklicher Fall*) (3. ediz., pp. 483-485). È perciò a torto che « molti teologi, i quali si trovano in difficoltà non sapendo dove collocare l'inferno », e anche gli spiritisti, vorrebbero approfittare ai loro fini della quarta dimensione (ivi).

Benissimo! Mach non vuole andare in compagnia dei teologi e degli spiritisti. Ma in che cosa si distingue da essi nella sua *teoria della conoscenza*? In questo: che soltanto lo spazio a tre dimensioni è *reale*! Che razza di difesa è questa contro i teologi e compagnia se non riconoscete la realtà obiettiva dello spazio e del tempo? Sta di fatto che voi utilizzate il metodo di plagiare tacitamente i ma-

terialisti quando volete distinguervi dagli spiritisti. Infatti i materialisti, i quali riconoscono il mondo reale, la materia percepita dai nostri sensi, come una realtà *obiettiva*, hanno il diritto di concludere da questa premessa che qualunque escogitazione umana — qualunque sia il suo fine — la quale esca dai limiti del tempo e dello spazio è *irreale*. Invece voi, signori machisti, negate la « realtà » del mondo obiettivo, lottando contro il materialismo, e di soppiatto l'introducete di nuovo quando bisogna lottare contro l'idealismo coerente sino in fondo, franco e intrepido! Se nel concetto *relativo* del tempo e dello spazio non c'è nulla all'infuori della relatività, se non c'è una realtà obiettiva (cioè indipendente dall'uomo e dal genere umano) che si riflette in questi concetti relativi, perché il genere umano, perché la maggioranza degli uomini non avrebbe il diritto di concepire degli esseri fuori del tempo e dello spazio? Se Mach ha il diritto di cercare l'atomo di elettricità o l'atomo in generale fuori dello spazio a tre dimensioni, perché la maggioranza del genere umano non dovrebbe avere il diritto di cercare gli atomi o i princípi della morale *fuori* dello spazio a tre dimensioni?

« Non è ancora esistito un ostetrico — scrive Mach nello stesso passo — il quale abbia provocato i parti mediante la quarta dimensione ».

Ottimo argomento, ma soltanto per coloro che vedono nel criterio della pratica la conferma della verità *obiettiva*, della realtà *obiettiva* del nostro mondo sensibile. Se le nostre sensazioni ci dànno un'immagine obiettivamente giusta del mondo esterno, che esiste indipendentemente da noi, questo argomento che si riferisce all'ostetrico, come in generale a tutta la pratica umana, è un argomento valido. Ma allora tutto il machismo, come tendenza filosofica, non è piú valido.

« Io spero — continua Mach, riferendosi alla sua opera del 1872 — che nessuno sosterrà qualche storia di spettri [*die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten*], approfittando di ciò che io dissi e scrissi a questo proposito ».

Non si può sperare che Napoleone non sia morto il 5 maggio 1821. Non si può sperare che il machismo non venga utilizzato per « storie di spettri » quando esso è già stato utilizzato e continua a essere utilizzato dai seguaci dell'immanentismo!

E non soltanto dai seguaci dell'immanentismo, come vedremo piú

avanti. L'idealismo filosofico è soltanto una storia di spettri dissimulata, mascherata. E guardate i rappresentanti francesi e inglesi dell'empiriocriticismo, meno affettati dei rappresentanti tedeschi di questa tendenza. Poincaré dice che i concetti di spazio e di tempo sono relativi e che per conseguenza (per i non materialisti è proprio una «conseguenza») «non è la natura che ce li dà [o ce li impone, *impose*], ma siamo noi che li attribuiamo alla natura perché li troviamo utili» (op. cit., p. 6). Non giustifica forse ciò l'entusiasmo dei kantiani tedeschi? Non conferma forse tutto questo l'asserzione di Engels che le dottrine filosofiche coerenti debbono considerare come primordiale o la natura o il pensiero dell'uomo?

Ben definite sono le idee del machista inglese Karl Pearson. «Noi non possiamo affermare — egli dice — che lo spazio e il tempo hanno un'esistenza reale; essi non si trovano nelle cose, ma nel nostro modo [*our mode*] di percepirle» (op. cit., p. 184). Questo è idealismo franco e dichiarato. «A somiglianza dello spazio, il tempo è uno dei mezzi [letteralmente, piani, *planes*] coi quali questa grande macchina per classificare, che è la capacità conoscitiva dell'uomo, mette in ordine [*arranges*] il suo materiale» (ivi). La conclusione di K. Pearson, da lui esposta, come d'abitudine, in tesi chiare e precise, suona: «Lo spazio e il tempo non sono realtà del mondo dei fenomeni [*phenomenal world*], ma modi [*modes*] di percepire le cose. Essi non sono né infiniti, né infinitamente divisibili, poiché sono, per la loro essenza [*essentially*], limitati dal contenuto delle nostre percezioni» (p. 191, conclusioni del capitolo V sullo spazio e e il tempo).

Pearson, coscienzioso e onesto nemico del materialismo, col quale — ripetiamo — Mach si è ripetutamente dichiarato pienamente d'accordo e che a sua volta si dichiara pienamente d'accordo con Mach, non crea un'etichetta speciale per la sua filosofia e, senza la minima circonlocuzione, nomina i clàssici dai quali deriva la sua filosofia: Hume e Kant! (p. 192).

E se in Russia si sono trovati degli ingenui i quali hanno creduto che il machismo desse una «nuova» soluzione al problema dello spazio e del tempo, nella letteratura inglese, per contro, gli scienziati da una parte e i filosofi idealisti dall'altra hanno preso posizione, immediatamente e nel modo piú netto, nei confronti del machista Karl Pearson. Ecco, per esempio, il giudizio del biologo Lloyd

Morgan: « La scienza naturale, come tale, considera il mondo dei fenomeni come esterno rispetto all'intelletto dell'osservatore, come indipendente da esso », mentre il professor Pearson assume « una posizione idealistica » *. « La scienza naturale, in quanto scienza, ha pienamente ragione, secondo me, di trattare il tempo e lo spazio come categorie puramente obiettive, e io penso che il biologo ha ragione di considerare la disposizione degli organismi nello spazio, e il geologo la loro disposizione nel tempo, senza fermarsi a spiegare al lettore che infine si tratta soltanto di percezioni dei sensi, di percezioni dei sensi accumulate, di date forme di percezioni... Tutto ciò può esser vero, ma è fuor di posto in fisica e in biologia » (p. 304). Lloyd Morgan è un rappresentante di quell'agnosticismo che Engels chiamava « materialismo che si vergogna » e, per quanto « conciliativa » sia la tendenza di questa filosofia, è risultato tuttavia impossibile « conciliare » le opinioni di Pearson con la scienza naturale. In Pearson si ha « prima l'intelletto nello spazio e poi lo spazio nell'intelletto » dice un altro critico **. « Non vi può esser dubbio — rispondeva Ryle, un difensore di K. Pearson — che la dottrina della natura dello spazio e del tempo legata al nome di Kant è la piú importante conquista positiva fatta dalla teoria idealistica della conoscenza umana, dall'epoca del vescovo Berkeley. E uno dei tratti piú notevoli della *Grammatica della scienza* sta in questo: che noi troviamo qui, forse per la prima volta nell'opera di uno scienziato inglese, il pieno riconoscimento della fondamentale veridicità della dottrina di Kant e una breve, ma chiara esposizione di questa dottrina... » ***.

E cosí, in Inghilterra, né fra gli stessi machisti, né tra i loro avversari nel campo delle scienze naturali, né tra i loro partigiani nel campo dei filosofi specializzati, *esiste* neppure *l'ombra di un dubbio* sul carattere idealistico della dottrina di Mach per quanto riguarda il problema del tempo e dello spazio. Di ciò « non si sono accorti » soltanto alcuni scrittori russi che vorrebbero essere marxisti.

« Molte particolari opinioni di Engels — scrive per esempio V. Ba-

* *Natural science*, vol. I, 1892, p. 300.

** J. M. Bentley su Pearson in *The philosophical review* (47), vol. VI, 1897, settembre, p. 523.

*** R. J. Ryle su Pearson in *Natural science*, agosto 1892, p. 454.

zarov nei *Saggi*, p. 67 —, ad esempio la sua concezione dello spazio e del tempo "puri", sono ormai invecchiate».

Ma si capisce! Le concezioni del materialista Engels sono invecchiate, e le concezioni dell'idealista Pearson e dell'idealista confuso Mach sono le piú nuove di tutte! E soprattutto curioso in questa faccenda è che Bazarov non dubita neppure che non sia lecito mettere la concezione del tempo e dello spazio, cioè il riconoscimento o la negazione della loro realtà obiettiva, fra le «*concezioni particolari*» in contrapposto al «*punto di partenza della concezione del mondo*» del quale egli parla subito dopo. Eccovi un modello luminoso di quel «minestrone eclettico da accattone» del quale parlava Engels a proposito della filosofia tedesca degli anni 1880-1890. Infatti, contrapporre il «punto di partenza» della concezione materialistica del mondo di Marx e di Engels alla loro «concezione particolare» della realtà obiettiva del tempo e dello spazio, è un assurdo cosí stridente che equivarrebbe a contrapporre il «punto di partenza» della teoria economica di Marx alla sua «concezione particolare» sul plusvalore. Staccare la dottrina di Engels della realtà obiettiva del tempo e dello spazio dalla sua dottrina della trasformazione delle «cose in sé» in «cose per noi», dal suo riconoscimento della verità obiettiva e assoluta, cioè della realtà obiettiva che ci è data dalle sensazioni — dal suo riconoscimento della regolarità, della causalità, della necessità obiettive della natura — significa trasformare in minestrone una filosofia che forma un tutto unico. In tal modo Bazarov, come tutti i machisti, è andato fuori strada ed ha confuso la variabilità dei concetti umani di tempo e di spazio, il loro carattere esclusivamente relativo con l'immutabilità del fatto che l'uomo e la natura esistono soltanto nel tempo e nello spazio, mentre le sostanze fuori del tempo e dello spazio create dall'oscurantismo clericale e appoggiate dall'immaginazione della massa ignorante e oppressa del genere umano, sono fantasie malate, ubbie dell'idealismo filosofico, prodotti inservibili di un regime sociale inetto. Può invecchiare e invecchia ogni giorno la dottrina scientifica della struttura della materia, della composizione chimica degli alimenti, dell'atomo e dell'elettrone, ma non può invecchiare la verità che l'uomo non può alimentarsi con idee e generare figli col solo amore platonico. E la filosofia che nega la realtà obiettiva del tempo e dello spazio è assurda, intimamente fradicia e falsa come la negazione di queste ultime verità. Gli artifici

degli idealisti e degli agnostici sono anch'essi, in tutto e per tutto, ipocriti come la predicazione dell'amor platonico da parte dei farisei.

Per illustrare questa distinzione tra la relatività dei nostri concetti di tempo e di spazio e la contrapposizione *assoluta*, nei limiti della gnoseologia, degli indirizzi materialistico e idealistico nella questione in esame, cito un altro passo caratteristico, preso da un « empiriocriticista » molto vecchio e molto puro, cioè l'humiano Schulze-Enesidemo il quale, nel 1792, scriveva:

« Se dalla configurazione delle rappresentazioni e delle idee si fanno deduzioni circa la configurazione delle "cose fuori di noi" », allora, « lo spazio e il tempo sono qualche cosa di effettivamente reale ed esistente fuori di noi, poiché l'esistenza dei corpi può esser pensata soltanto in uno spazio esistente [*vorhandenen*] e l'esistenza delle modificazioni soltanto in un tempo esistente » (op. cit., p. 100).

Proprio così! Respingendo risolutamente il materialismo e anche la minima concessione al materialismo, il seguace di Hume, Schulze, nel 1792, descrive il rapporto tra la questione dello spazio e del tempo e la questione della realtà obiettiva fuori di noi, appunto come lo descrive il materialista Engels nel 1894 (l'ultima prefazione di Engels all'*Antidühring* è del 23 maggio 1894). Questo non vuol dire che in cento anni le nostre idee di tempo e di spazio non siano cambiate e che non si sia raccolto un nuovo e immenso materiale sullo *sviluppo* di queste idee (materiale che viene citato per una pseudo-confutazione di Engels, sia dai Voroscilov-Cernov che dai Voroscilov-Valentinov); questo vuol dire che la *relazione* tra materialismo e agnosticismo come tendenze filosofiche fondamentali non poteva cambiare, quali che siano i « nuovi » appellativi coi quali si pavoneggiano i nostri machisti.

Anche Bogdanov non aggiunge proprio nulla alla vecchia filosofia dell'idealismo e dell'agnosticismo, fuorché i « nuovi » appellativi. Quando egli ripete i ragionamenti di Hering e di Mach relativi alla differenza tra spazio fisiologico e spazio geometrico, ossia tra spazio delle percezioni sensibili e spazio astratto (*Empiriomonismo*, vol. 1, p. 26), egli ripete interamente l'errore di Dühring. Una cosa è la questione del modo esatto col quale l'uomo, mediante i vari organi dei sensi, percepisce lo spazio, e del modo col quale, attraverso un lungo processo storico, sulla base di queste percezioni, si elaborano i concetti astratti di spazio; e una cosa del tutto diversa è la que-

stione di sapere se a queste percezioni e a questi concetti propri del genere umano corrisponde una realtà obiettiva indipendente dall'umanità. Quest'ultima questione, quantunque sia l'unica questione filosofica, Bogdanov « non l'ha scorta » sotto l'involucro delle ricerche particolari riguardanti la prima questione e perciò non ha saputo contrapporre chiaramente il materialismo di Engels alla confusione di Mach.

Il tempo, come lo spazio, « è una forma di concordanza sociale dell'esperienza di diversi uomini » (ivi, p. 34); la loro « obiettività » sta nel loro « significato generale » (ivi).

Ciò è completamente falso. Anche la religione, che esprime la concordanza sociale dell'esperienza di una gran parte del genere umano, ha un significato generale. Ma la dottrina della religione, per esempio, sul passato della terra e sulla creazione del mondo, non corrisponde a nessuna realtà obiettiva. Alla dottrina scientifica la quale insegna che la terra esisteva *prima* di qualsiasi forma sociale, *prima* del genere umano, *prima* della materia organica, che essa è esistita per un tempo *determinato*, in uno spazio determinato rispetto agli altri pianeti, a questa dottrina (quantunque anch'essa sia relativa a ogni grado dello sviluppo della scienza, come è relativo ogni grado di sviluppo della religione) *corrisponde* una realtà obiettiva. Da quel che dice Bogdanov risulta che le varie forme di tempo e di spazio si adeguano all'esperienza degli uomini e alla loro capacità conoscitiva. In realtà avviene precisamente l'opposto: la nostra « esperienza » e la nostra conoscenza si adeguano sempre piú al tempo e allo spazio *obiettivo* e li *riflettono* in modo sempre piú esatto e profondo.

6. *Libertà e necessità.*

A p. 140-141 dei *Saggi*, A. Lunaciarski cita il ragionamento di Engels nell'*Antidühring* su questo problema e si associa pienamente alla definizione, « ammirevole per chiarezza e precisione », che Engels ha dato della questione nella « meravigliosa pagina » * corrispondente dell'opera citata.

* Lunaciarski dice: « ... Meravigliosa pagina di " economia religiosa ". Dico cosí a rischio di far sorridere il lettore " non religioso " ». Quali che fossero le vostre buone intenzioni, compagno Lunaciarski, il vostro civettare con la religione non fa sorridere, è nauseante!

Effettivamente, qui c'è molto di meraviglioso. E soprattutto è « meraviglioso » che né Lunaciarski né il mucchio degli altri machisti che vorrebbero essere marxisti « abbiano avvertito » l'importanza gnoseologica del ragionamento di Engels sulla libertà e la necessità. Per leggere hanno letto e per di piú hanno copiato, ma non hanno capito di che si tratta.

Engels dice: « Hegel fu il primo a rappresentare in modo giusto il rapporto di libertà e necessità. Per lui la libertà è il riconoscimento della necessità. " *Cieca è* la necessità solo *nella misura in cui non viene compresa* ". La libertà non consiste nel sognare l'indipendenza dalle leggi della natura, ma nella conoscenza di queste leggi e nella possibilità, legata a questa conoscenza, di farle agire secondo un piano per un fine determinato. Ciò vale in riferimento tanto alle leggi della natura esterna, quanto a quelle che regolano l'esistenza fisica e spirituale dell'uomo stesso: due classi di leggi che possiamo separare l'una dall'altra tutt'al piú nell'idea, ma non nella realtà. Libertà del volere non significa altro perciò che la capacità di poter decidere con cognizione di causa. Quindi quanto *piú libero* è il giudizio dell'uomo per quel che concerne un determinato punto controverso, tanto maggiore sarà la *necessità* con cui sarà determinato il contenuto di questo giudizio... La libertà consiste dunque nel dominio di noi stessi e della natura esterna, fondato sulla conoscenza delle necessità naturali [*Naturnotwendigkeiten*]... » (pp. 112 e 113 della 5. ediz. tedesca)[43].

Esaminiamo le premesse gnoseologiche sulle quali è basato tutto questo ragionamento.

In primo luogo, Engels riconosce, fin dal principio del suo ragionamento, le leggi della natura, le leggi della natura esterna, la necessità della natura, vale a dire tutto ciò che Mach, Avenarius, Petzoldt e soci affermano essere « metafisica ». Se Lunaciarski avesse davvero voluto riflettere sui « meravigliosi » ragionamenti di Engels, non avrebbe potuto non scorgere la differenza fondamentale che esiste fra la teoria materialistica della conoscenza e l'agnosticismo e l'idealismo, i quali negano che la natura sia sottoposta a leggi, o affermano che esse sono soltanto « logiche », ecc. ecc.

In secondo luogo, Engels non si occupa di escogitare « definizioni » della libertà e della necessità, quelle definizioni scolastiche che sono la maggiore occupazione dei professori reazionari (del ge-

nere di Avenarius) e dei loro discepoli (del genere di Bogdanov). Engels prende la conoscenza e la volontà dell'uomo da una parte, la necessità della natura dall'altra e, invece di formulare qualsiasi definizione, dice semplicemente che la necessità della natura è primordiale e la volontà e la coscienza dell'uomo sono secondarie. Queste ultime devono, inevitabilmente e necessariamente, adeguarsi alla prima; Engels ritiene che quest'affermazione è evidente a tal punto che non spreca molte parole per spiegare la sua concezione. Soltanto i machisti russi potevano *rammaricarsi* della definizione generale che *Engels* ha dato del materialismo (la natura è primordiale, la coscienza secondaria: ricordate « la perplessità » di Bogdanov a questo proposito!) e, nello stesso tempo, trovare « meravigliosa » e « mirabilmente precisa » *una delle applicazioni particolari*, da parte dello stesso Engels, di questa definizione generale e fondamentale!

In terzo luogo, Engels non dubita della esistenza della « necessità cieca ». Egli riconosce l'esistenza di una necessità *non conosciuta* dall'uomo. Questo è piú chiaro della luce del sole, come si vede dal passo citato. E invece, in che modo può l'uomo, dal punto di vista dei machisti, *conoscere* l'esistenza di ciò che egli *non conosce*? Conoscere l'esistenza di una necessità sconosciuta? Forse che questo non è « misticismo », non è « metafisica », non è un riconoscimento di « feticci » e di « idoli », non è la « inconoscibile cosa in sé kantiana »? Se i machisti riflettessero, non potrebbero non avvertire la *completa identità* dei ragionamenti di Engels sulla conoscibilità della natura obiettiva delle cose e sulla trasformazione della « cosa in sé » in « cosa per noi » da una parte, e dei suoi ragionamenti sulla necessità cieca, sconosciuta, dall'altra parte. Lo sviluppo della coscienza in ogni singolo individuo umano e lo sviluppo delle conoscenze collettive di tutto il genere umano, ci mostrano a ogni passo la trasformazione della sconosciuta « cosa in sé » nella « cosa per noi » conosciuta, la trasformazione della necessità cieca, sconosciuta, della « necessità in sé » nella « necessità per noi » conosciuta. Dal punto di vista gnoseologico non esiste proprio nessuna differenza fra l'una e l'altra trasformazione, poiché, in entrambi i casi, la concezione fondamentale è una sola, e precisamente quella materialistica, il riconoscimento della realtà obiettiva del mondo esterno e delle leggi della natura esterna; inoltre, sia questo mondo che queste leggi sono pienamente conoscibili per l'uomo, ma non possono essere

mai da lui conosciuti *sino in fondo*. Noi non conosciamo la necessità della natura nei fenomeni atmosferici e pertanto siamo inevitabilmente schiavi di questi fenomeni. Ma se *non conosciamo* questa necessità, *noi ne conosciamo* l'esistenza. Donde ci viene questa conoscenza? Dalla stessa fonte dalla quale sappiamo che le cose esistono fuori della nostra conoscenza e indipendentemente da essa, e cioè dallo sviluppo delle nostre conoscenze che mostra milioni di volte a ogni uomo che la non-conoscenza è sostituita dalla conoscenza quando l'oggetto agisce sui nostri organi dei sensi e, inversamente, la conoscenza si trasforma in non-conoscenza quando cessa la possibilità di tale azione.

In quarto luogo, Engels applica in modo evidente, nel ragionamento citato, il metodo del « salto vitale » in filosofia, cioè fa *un salto* dalla teoria alla pratica. Nessuno di quei sapienti (e sciocchi) professori di filosofia, sulle orme dei quali procedono i nostri machisti, si permetterà mai simili salti, disonorevoli per i rappresentanti della « scienza pura ». Per essi, una cosa è la teoria della conoscenza nella quale bisogna cucinare le parole delle « definizioni », piú o meno ingegnosamente, mentre la pratica è tutt'altra cosa. Per Engels tutta la viva pratica umana irrompe nella teoria stessa della conoscenza e dà il criterio *obiettivo* della verità: finché non conosciamo una legge della natura, essa, esistendo e agendo al di là e al di fuori della nostra conoscenza, ci rende schiavi della « necessità cieca ». Dal momento che conosciamo questa legge, la quale agisce (come ha ripetuto Marx migliaia di volte) *indipendentemente* dalla nostra volontà e dalla nostra coscienza, noi siamo i dominatori della natura. Il dominio sulla natura, che si manifesta nella pratica del genere umano, è il risultato del riflesso, obiettivamente esatto, dei fenomeni e dei processi della natura nella mente dell'uomo, e dimostra che questo riflesso (nei limiti di ciò che ci indica la pratica) è una verità obiettiva, assoluta, eterna.

Che cosa ne risulta in conclusione? Ogni passo nel ragionamento di Engels, quasi letteralmente ogni periodo, ogni proposizione, sono interamente ed esclusivamente impostati sulla gnoseologia del materialismo dialettico, su postulati che colpiscono in pieno tutto l'assurdo machista dei corpi come complessi di sensazioni, degli « elementi », della « coincidenza delle rappresentazioni sensibili con la realtà esistente fuori di noi » e cosí via. Senza minimamente preoccuparsi

di questo, i machisti rigettano il materialismo, ripetono (*à la* Berman) logore banalità sulla dialettica e nello stesso tempo accolgono a braccia aperte *una* delle applicazioni del materialismo dialettico! Essi hanno attinto la loro filosofia da una eclettica brodaglia da mendicanti e continuano a offrirla al lettore. Essi prendono un pezzetto di agnosticismo e un po' di idealismo da Mach, vi aggiungono un pezzetto di materialismo dialettico da Marx e balbettano che questo minestrone è uno *sviluppo* del marxismo. Essi pensano che se Mach, Avenarius, Petzoldt e tutte le altre loro autorità non hanno la minima idea della soluzione che Hegel e Marx hanno dato al problema (della libertà e della necessità), questo è un puro caso: ecco, è avvenuto semplicemente che non hanno letto la tal paginetta del tal libro, ma non è affatto il caso di dire che queste « autorità » erano e sono rimaste crassamente ignoranti del progresso *effettivo* della filosofia del secolo XIX, erano e sono rimaste oscurantiste in filosofia,

Eccovi un ragionamento di uno di questi oscurantisti, il professore emerito di filosofia all'Università di Vienna, Ernst Mach:

« La giustezza della posizione del "determinismo" o dell' "indeterminismo" non può essere dimostrata. Soltanto una scienza perfetta, o una scienza chiaramente impossibile, potrebbe risolvere questo problema. Qui si tratta di premesse che s'introducono [*man heranbringt*] nell'esame delle cose; a seconda che si attribuisca ai precedenti successi o insuccessi delle ricerche un peso soggettivo [*subjektives Gewicht*] piú o meno considerevole. Ma durante la ricerca ogni pensatore è necessariamente determinista in teoria » (*Conoscenza ed errore*, 2. ediz. tedesca, pp. 282-283).

Non è forse oscurantismo separare accuratamente la teoria pura dalla pratica? Limitare il determinismo al campo delle « ricerche » e, nel campo della morale, dell'attività sociale e in tutti gli altri campi, a eccezione della « ricerca », abbandonare la questione a un apprezzamento « soggettivo »? Nel mio studio — dice lo scienziato pedante — io sono determinista, ma non vale neanche la pena di parlare di un filosofo che si preoccupi di costruire sulla base del determinismo una concezione completa del mondo, la quale abbracci la teoria e la pratica. Per questo Mach dice banalità perché la questione teorica dei rapporti tra la libertà e la necessità non è affatto chiara per lui.

« ... Ogni nuova scoperta svela le insufficienze della nostra cono-

scenza e mette in luce un residuo di dipendenze non avvertite prima... » (p. 283). Benissimo! Questo « residuo » non è poi la « cosa in sé » che la nostra coscienza riflette sempre piú profondamente? Niente di simile: « ... In questo modo, anche colui che in teoria sostiene un determinismo estremo, in pratica deve inevitabilmente restare indeterminista... » (p. 283). Ecco dunque una ripartizione in via amichevole *: la teoria ai professori, la pratica ai teologi! Oppure: in teoria l'obiettivismo (cioè, materialismo « che si vergogna »), in pratica il « metodo soggettivo in sociologia ». Che gli ideologi russi della piccola borghesia, i populisti da Lesevic a Cernov, simpatizzino per questa insulsa filosofia, è cosa che non stupisce. Ma è ben triste che uomini, i quali vorrebbero essere marxisti, siano sedotti da simili sciocchezze e nascondano pudicamente le conclusioni particolarmente assurde di Mach.

Ma nella questione della volontà, Mach non si limita alla confusione e a un agnosticismo equivoco, e va molto piú in là... « La nostra sensazione di fame — leggiamo nella *Meccanica* — non si distingue in sostanza dall'azione dell'acido solforico sullo zinco; la nostra volontà non si distingue poi tanto dalla pressione della pietra sulla superficie sulla quale poggia... In questo modo [cioè con una simile concezione] noi ci sentiremo di nuovo piú vicini alla natura senza aver bisogno di disgregare l'uomo in una nuvola di polvere di molecole, per noi incomprensibile, o di scomporre la natura in un sistema di esseri spettrali [*Spukgestalten*] » (*Meccanica*, 3. edizione, p. 456). Dunque, non c'è bisogno del materialismo (degli « atomi nebulosi » o elettroni: vale a dire del riconoscimento della realtà obiettiva del mondo materiale), non c'è bisogno di un idealismo che riconosca il mondo come una « altra esistenza » dello spirito, ma è possibile un idealismo che riconosca il mondo come *volontà*! Noi siamo superiori non soltanto al materialismo, ma anche all'idealismo di « un qualunque » Hegel, ma non siamo alieni dal civettare con l'idealismo d'ispirazione schopenhaueriana! I nostri machisti, che prendono l'aria dell'innocente offeso ogni volta che si ricorda la parentela di Mach con l'idealismo filosofico, anche questa volta preferiscono tacere su

* Mach scrive nella *Meccanica*: « Le opinioni religiose di ogni uomo restano *un affare rigorosamente privato*, finché questi non tenta d'imporle al altri uomini né di applicarle a questioni che appartengono a un altro campo » (p. 434 della traduzione francese).

questo punto particolarmente delicato. Eppure è difficile trovare nelle pubblicazioni filosofiche un'esposizione delle concezioni di Mach, nella quale non si rilevi la sua propensione per la *Willensmetaphysik* [40], vale a dire per l'idealismo volontaristico. Ciò è stato rilevato da J. Baumann *, e il machista H. Kleinpeter, che ha polemizzato con lui, non ha confutato questo punto e ha affermato che Mach, s'intende, « è piú vicino a Kant e a Berkeley che non all'empirismo metafisico [cioè al materialismo spontaneo; ivi, vol. VI, p. 87] dominante nelle scienze naturali ». Ciò è stato rilevato anche da E. Becher, il quale osserva che, se Mach in certi punti riconosce la metafisica volontaristica, in altri punti la rinnega e che questa è soltanto una prova dell'arbitrarietà della sua terminologia; in realtà la parentela di Mach con la metafisica volontaristica è indubbia **. Anche Lucka riconosce che la « fenomenologia » (cioè agnosticismo) è una mistura di questa metafisica (cioè idealismo) ***. A sua volta W. Wundt rileva la stessa cosa ****. Anche il manuale di storia della filosofia moderna di Ueberweg-Heinze constata che Mach è un fenomenalista « non estraneo all'idealismo volontaristico » *****.

In una parola, l'eclettismo di Mach e la sua propensione per l'idealismo sono chiari per tutti, eccettuati i machisti russi.

* *Archiv für systematische Philosophie*, 1898, vol. II, p. 63, articolo sulle concezioni filosofiche di Mach.

** Erich Becher, *The philosophical views of E. Mach*, in *Philosophical review*, vol. XIV, 5, 1905, pp. 536, 546, 547, 548.

*** E. Lucka, *Das Erkenntnisproblem und Machs « Analyse der Empfindungen »*, in *Kantstudien*, vol. VIII, 1903, p. 400.

**** *Systematische Philosophie*, Lipsia, 1907, p. 131.

***** *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. IV, 9. ediz., Berlino, 1903, p. 250.

CAPITOLO QUARTO

I FILOSOFI IDEALISTI COMMILITONI E SUCCESSORI DELL'EMPIRIOCRITICISMO

Abbiamo fin qui esaminato l'empiriocriticismo preso isolatamente. Ora bisogna considerarlo nel suo sviluppo storico, nei suoi legami e rapporti con le altre tendenze filosofiche. In primo piano si pone qui la questione dei rapporti di Mach e Avenarius con Kant.

1. *La critica del kantismo da sinistra e da destra.*

Tanto Mach che Avenarius sono entrati nell'arena filosofica tra il 1870 e il 1880, in un'epoca in cui la parola d'ordine in voga nell'ambiente professorale tedesco era: « ritorniamo a Kant! ». Ed entrambi i fondatori dell'empiriocriticismo, nel loro sviluppo filosofico, partono appunto da Kant. « Io devo riconoscere con la piú grande gratitudine — scrive Mach — che il suo [di Kant] idealismo critico è stato il punto di partenza di tutto il mio pensiero critico. Ma non mi è stato possibile rimanergli fedele. Ben presto mi sono riavvicinato alle idee di Berkeley » e poi « sono arrivato a concezioni affini a quelle di Hume... Anche ora devo considerare Berkeley e Hume come pensatori molto piú conseguenti di Kant » (*Analisi delle sensazioni*, p. 292).

Dunque, Mach riconosce in modo molto preciso di essere arrivato a Berkeley e a Hume dopo aver preso le mosse da Kant. Vediamo Avenarius.

Già nella prefazione dei suoi *Prolegomeni alla critica dell'esperienza pura* (1876) Avenarius nota che le parole « critica dell'esperienza pura » indicano il suo atteggiamento verso la *Critica della ragion pura* di Kant « e, beninteso, un atteggiamento di antagoni-

smo» verso Kant (p. IV, ediz. 1876). In che consiste questo antagonismo tra Avenarius e Kant? Nel fatto che Kant non ha, secondo Avenarius, «purificato» abbastanza «l'esperienza». È di questa «purificazione dell'esperienza» che Avenarius tratta nei suoi *Prolegomeni* (§§ 56, 72 e molti altri). Da che cosa Avenarius «purifica» la dottrina di Kant sull'esperienza? In primo luogo dall'apriorismo. «La questione — dice egli al § 56 — della necessità di eliminare, come superflui, dal contenuto dell'esperienza i "concetti a priori della ragione" e creare cosí una *esperienza pura* per eccellenza è posta qui, per quanto mi consta, per la prima volta». Noi abbiamo già visto che Avenarius ha «purificato» cosí il kantismo dall'ammissione della necessità e della causalità.

In secondo luogo, egli purifica il kantismo dall'ipotesi di sostanza (§ 95), cioè della cosa in sé, la quale, secondo Avenarius, «non è data nei fatti dell'esperienza reale, ma è introdotta in essa dal pensiero».

Vedremo ora che questa definizione del suo indirizzo filosofico data da Avenarius coincide completamente con la definizione di Mach, dalla quale non si distingue che per il suo stile manierato. Ma bisogna dapprima notare che Avenarius dice *apertamente il falso* quando afferma di aver posto *per la prima volta* nel 1876 la questione della «purificazione dell'esperienza», cioè della purificazione della dottrina di Kant dall'apriorismo e dall'ipotesi della cosa in sé. In realtà lo sviluppo della filosofia classica tedesca suscitò, subito dopo Kant, una critica del kantismo *orientata appunto in quella stessa direzione* in cui l'ha condotta Avenarius. Questa corrente, nella filosofia classica tedesca, è rappresentata da Schulze-Enesidemo, che è sostenitore dell'agnosticismo di Hume, e da J. G. Fichte, sostenitore del berkeleismo, cioè dell'idealismo soggettivo. Nel 1792 Schulze-Enesidemo criticava Kant *appunto* per aver ammesso l'apriorismo (op. cit., pp. 56, 141 e molte altre) e la cosa in sé. Noi scettici o seguaci di Hume — diceva Schulze — respingiamo la cosa in sé, in quanto «esce dai limiti di ogni esperienza» (p. 57). Noi respingiamo la *conoscenza obiettiva* (p. 25); noi neghiamo che lo spazio e il tempo esistano realmente fuori di noi (p. 100); noi neghiamo che nell'esperienza vi siano necessità (p. 112), causalità, forza, ecc. (p. 113). A essi non si può attribuire una «realtà fuori delle nostre rappresentazioni» (p. 114). Kant dimostra «dogmaticamente» l'apriorismo, dicendo che

se noi non possiamo pensare diversamente, vuol dire che esiste una legge aprioristica del pensiero. « Questo argomento — risponde Schulze a Kant — è da lungo tempo adoperato in filosofia per dimostrare la natura obiettiva di ciò che sta fuori delle nostre rappresentazioni » (p. 141). Ragionando in questo modo si può attribuire la causalità alle cose in sé (p. 142). « L'esperienza non c'insegna mai [*wir erfahren niemals*] che l'azione delle cose obiettive su di noi produce le rappresentazioni » e Kant non ha assolutamente provato che « questo qualcosa, che si trova fuori della nostra ragione, deve essere considerato come una cosa in sé differente dalla nostra sensazione [*Gemüt*]. La sensazione può essere pensata come *unica* base di tutta la nostra conoscenza » (p. 265). La critica della ragion pura di Kant « fonda i suoi ragionamenti sul presupposto che ogni conoscenza comincia con l'azione delle cose obiettive sulla nostra sensibilità [*Gemüt*] ed essa stessa contesta in seguito la verità e la realtà di questo presupposto » (p. 266). Kant non ha confutato in nessun punto l'idealista Berkeley (pp. 268-272).

Da qui si vede che l'humiano Schulze respinge la dottrina di Kant sulla cosa in sé come una concessione inconseguente al materialismo, cioè all'affermazione « dogmatica » che la realtà obiettiva ci è data nella sensazione o, in altri termini, che le nostre rappresentazioni sono generate dall'azione delle cose obiettive (indipendenti dalla nostra coscienza) sui nostri organi dei sensi. L'agnostico Schulze rimprovera l'agnostico Kant pel fatto che l'ipotesi della cosa in sé è in contraddizione con l'agnosticismo e conduce al materialismo. L'idealista soggettivo Fichte critica lui pure Kant — ma in modo piú deciso — dicendo che l'ammissione da parte di Kant della cosa in sé, indipendentemente dal nostro *Io* è « *realismo* » (*Werke*, I, p. 483) e che Kant non distingue « nettamente » tra « realismo » e « idealismo ». Fichte vede un'incoerenza flagrante di Kant e dei kantiani nell'ammissione della cosa in sé come « base della realtà obiettiva » (p. 480), cadendo cosí in contraddizione con l'idealismo critico. « Per voi — esclamava Fichte rivolto agli interpreti realisti di Kant — la terra poggia sul grande elefante e il grande elefante poggia sulla terra. La vostra cosa in sé, che non è che un pensiero, dovrebbe agire sull'*Io*! » (p. 483).

E cosí Avenarius si sbaglia profondamente quando immagina di essere lui a intraprendere « per la prima volta » la « purificazione

dell'esperienza » di Kant dall'apriorismo e dalla cosa in sé e di creare con ciò un « nuovo » indirizzo in filosofia. In realtà egli ha continuato il *vecchio* indirizzo di Hume e di Berkeley, di Schulze-Enesidemo e di Fichte. Avenarius ha creduto di « purificare l'esperienza in generale »; in realtà egli non ha fatto altro che *purificare l'agnosticismo dal kantismo*. Egli non ha lottato contro l'agnosticismo di Kant (l'agnosticismo è la negazione della realtà obiettiva che ci è data nella sensazione), ma *per un agnosticismo piú puro*, per eliminare l'ipotesi di Kant, che contraddice l'agnosticismo, secondo la quale esisterebbe la cosa in sé, sia pure inconoscibile, noumenica, appartenente all'al di là, esisterebbero la necessità e la causalità, sia pure a priori, date nel pensiero e non nella realtà obiettiva. Egli ha lottato contro Kant non da *sinistra*, come hanno fatto i materialisti, ma da *destra*, come hanno fatto gli scettici e gli idealisti. Egli immaginava di andare avanti, mentre in realtà andava indietro verso quel programma di critica a Kant che Kuno Fischer, parlando di Schulze-Enesidemo, definí giustamente con le parole: « La critica della ragion pura, meno la ragion pura [cioè meno l'apriorismo] è scetticismo. La critica della ragion pura meno la cosa in sé è idealismo alla Berkeley » (*Storia della filosofia moderna*, ediz. ted., 1869, vol. V, p. 115).

Siamo ora arrivati a uno dei piú curiosi episodi di tutta la nostra « machiade », di tutta la campagna dei machisti russi contro Engels e Marx. La piú recente scoperta di Bogdanov e Bazarov, Iusckevic e Valentinov, che essi strombazzano in mille solfe, è che Plekhanov fa un « tentativo infelice di conciliare Engels e Kant mediante il compromesso di una cosa in sé che sia conoscibile appena un po' » (*Saggi*, p. 67 e molte altre). Questa scoperta dei nostri machisti ci spalanca dinanzi l'abisso veramente insondabile della piú ingarbugliata confusione e della piú mostruosa incomprensione sia di Kant che di tutto il processo di sviluppo della filosofia classica tedesca.

La principale caratteristica della filosofia di Kant è la conciliazione del materialismo con l'idealismo, un compromesso fra l'uno e l'altro, una combinazione in un unico sistema delle due tendenze differenti e opposte della filosofia. Quando ammette che alle nostre rappresentazioni corrisponde qualcosa fuori di noi, una certa cosa in sé, Kant è un materialista. Quando dichiara questa cosa in sé inconoscibile, trascendente — nell'al di là — Kant si comporta come

idealista. In quanto Kant riconosce nell'esperienza e nelle sensazioni la sorgente unica delle nostre conoscenze, orienta la sua filosofia verso il sensismo e attraverso il sensismo, in determinate condizioni, verso il materialismo. In quanto Kant riconosce l'apriorismo dello spazio, del tempo, della causalità, ecc., orienta la sua filosofia verso l'idealismo. Per questa posizione equivoca di Kant i materialisti conseguenti e gli idealisti conseguenti (compresi gli agnostici « puri », gli humiani) hanno condotto contro di lui una lotta senza quartiere. I materialisti hanno condannato Kant per il suo idealismo, respingendo i tratti idealistici del suo sistema, dimostrando la conoscibilità, l'al di qua della cosa in sé, la mancanza di una differenza di principio tra la cosa in sé e i fenomeni, la necessità di dedurre la causalità, ecc., non dalle leggi a priori del pensiero, ma dalla realtà obiettiva. Gli agnostici e gli idealisti hanno condannato Kant per l'ammissione della cosa in sé come una concessione al materialismo, al « realismo » o al « realismo ingenuo »; gli agnostici oltre alla cosa in sé hanno respinto anche l'apriorismo e gli idealisti hanno richiesto che le forme a priori dell'intuizione non fossero le sole logicamente dedotte dal pensiero puro, ma che si deducesse l'universo in generale (allargando il pensiero umano fino all'*Io* astratto o fino all'« idea assoluta », oppure fino alla *volontà* universale, ecc. ecc.). Ora i nostri machisti, « senza accorgersi » di aver preso per maestri coloro che criticavano Kant dal punto di vista dello scetticismo e dell'idealismo, si sono messi a lacerarsi i vestiti e a coprirsi la testa di cenere quando hanno visto apparire individui mostruosi che criticano Kant *da un punto di vista diametralmente opposto*, che ripudiano nel sistema di Kant anche il piú piccolo elemento di agnosticismo (scetticismo) e d'idealismo, che dimostrano che la cosa in sé ha una realtà obiettiva assolutamente conoscibile, che essa è situata al di qua, che non si differenzia in linea di principio dal fenomeno, che si trasforma in fenomeno a ogni passo dello sviluppo della coscienza individuale dell'uomo e della coscienza collettiva dell'umanità. Aiuto! — si sono messi a gridare — è una confusione illecita di materialismo e kantismo!

Quando leggo le affermazioni dei nostri machisti che pretendono criticare Kant in modo piú coerente e deciso di certi materialisti superati, mi sembra sempre che Purisckevic[80] si sia insinuato nelle nostre file e gridi: ho criticato i cadetti in modo molto piú conseguente e deciso di voi, signori marxisti! Senza dubbio, signor Purisckevic,

le persone coerenti in politica possono criticare i cadetti e li criticheranno sempre da punti di vista diametralmente opposti; però non bisogna dimenticare che voi avete criticato i cadetti perché sono *troppo* democratici, mentre noi li abbiamo criticati perché *non sono sufficientemente* democratici. I machisti criticano Kant perché troppo materialista, mentre noi lo critichiamo perché non è sufficientemente materialista. I machisti criticano Kant da destra, noi da sinistra.

L'humiano Schulze e l'idealista soggettivo Fichte forniscono, nella storia della filosofia classica tedesca, esempi di critica del primo genere. Come abbiamo già visto, essi si sforzano di eliminare gli elementi « realistici » del kantismo. E cosí come Kant fu criticato da Schulze e Fichte, i neo-kantiani tedeschi della seconda metà del XIX secolo sono stati criticati dagli empiriocriticisti della tendenza di Hume e dagli idealisti soggettivi della tendenza immanentista. Si è visto riapparire quello stesso indirizzo di Hume e di Berkeley con un frasario leggermente aggiornato. Mach e Avenarius hanno criticato Kant non perché non era stato abbastanza realista e perché concepiva la cosa in sé in modo insufficientemente materialistico, ma perché egli ha *ammesso* la sua esistenza; non perché aveva rinunciato a dedurre la causalità e la necessità della natura dalla realtà obiettiva, ma perché ha in generale ammesso una causalità e necessità qualunque (salvo forse la causalità e la necessità puramente « logiche »). Gli immanentisti hanno marciato di pari passo con gli empiriocriticisti e criticato essi pure Kant dal punto di vista di Hume e Berkeley. Per esempio Leclair, nel 1879, nella stessa opera in cui faceva l'elogio di Mach come filosofo eminente, rimproverava Kant per aver manifestato, con la sua concezione della « *cosa in sé* », questo « residuo [*Residuum*] nominale del realismo volgare », la sua « incoerenza e la sua compiacenza [*Konnivenz*] nei riguardi del realismo » (*Der Real. der mod. Nat.*, ecc., p. 9). Per essere « piú sferzante » Leclair chiama il materialismo, realismo volgare. « A nostro avviso — ha scritto Leclair — egli elementi costitutivi della teoria di Kant che tendono al *realismus vulgaris* devono esser eliminati come incoerenze e prodotti ibridi [*zwitterhafte*] dal punto di vista dell'idealismo » (p. 41). « Le incoerenze e le contraddizioni » nella dottrina di Kant provengono dalla « mescolanza [*Verquickung*] del criticismo idealistico e dei residui non superati della dogmatica realistica » (p. 170). Leclair chiama dogmatica realistica il materialismo.

Un altro immanentista, Johann Rehmke, ha criticato Kant per essersi *separato realisticamente* da Berkeley con la cosa in sé (Johann Rehmke: *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff*, Berlino, 1880, p. 9). « L'attività filosofica di Kant ebbe in realtà un carattere essenzialmente polemico: attraverso la cosa in sé, egli si volse contro il razionalismo tedesco [cioè contro il vecchio fideismo del XVIII secolo], e attraverso l'intuizione pura contro l'empirismo inglese » (p. 25). « Io paragonerei la cosa in sé di Kant a una trappola mobile tesa sopra un fossato; la cosa ha un'aria innocente e innoffensiva, ma quando vi s'incappa si rotola improvvisamente nell'abisso del *mondo in sé* » (p. 27). Ecco perché gl'immanentisti, commilitoni di Mach e Avenarius, non amano Kant; Kant qua e là si avvicina all'abisso del materialismo!

Ed ecco alcuni esempi di critica a Kant da sinistra. Feuerbach critica Kant non per il suo « realismo », ma per il suo *idealismo*, chiamando il suo sistema « idealismo fondato sull'empirismo » (*Werke*, II, 296).

Ecco un ragionamento particolarmente importante di Feuerbach su Kant. « Kant dice: se noi consideriamo gli oggetti dei nostri sensi come semplici fenomeni — come è giusto — riconosciamo con ciò stesso che una cosa in sé è alla base dei fenomeni, benché non sappiamo quale sia la sua natura, ma conosciamo soltanto il suo fenomeno, cioè il modo in cui questo qualche cosa di sconosciuto agisce [*affiziert*] sui nostri sensi. Ne consegue che il nostro intelletto, ammettendo l'esistenza dei fenomeni, riconosce implicitamente l'esistenza di cose in sé; e in questa misura noi possiamo dire che non solo è permesso, ma che è inevitabile rappresentarsi tali essenze che sono alla base dei fenomeni, le quali sono quindi semplici essenze intellettive ». Dopo aver scelto questo passo di Kant dove la cosa in sé è considerata semplicemente come cosa del pensiero, come essenza intellettiva e non come realtà, Feuerbach concentra su questo punto tutta la sua critica. « ...Cosí — dice egli — gli oggetti dei sensi sono per l'intelletto soltanto fenomeni e non verità... Ma guardate un po': le essenze intellettive non sono oggetti reali per l'intelletto! La filosofia di Kant è una contraddizione fra il soggetto e l'oggetto, fra l'essenza e l'esistenza, il pensiero e l'essere. L'essenza è attribuita qui all'intelletto, l'esistenza ai sensi. L'esistenza sprovvista di essenza [cioè l'esistenza dei fenomeni senza realtà oggettiva] è soltanto

fenomeno: queste sono le cose sensibili; l'essenza senza esistenza è soltanto pensiero: queste sono le essenze intellettive, i *noumeni*; essi vengono pensati, ma manca loro l'esistenza — almeno l'esistenza per noi —, l'oggettività; sono le cose in sé, le cose vere; però non sono cose reali... Quale contraddizione: separare la verità dalla realtà, la realtà dalla verità! » (*Werke*, II, pp. 302-303). Feuerbach critica Kant non perché ammette le cose in sé, ma perché non ammette la loro realtà, cioè la realtà obiettiva, perché le considera solo come pensiero, come « essenze intellettive » e non come « essenze dotate di esistenza », cioè esistenti realmente, effettivamente. Feuerbach critica Kant perché si allontana dal materialismo.

« La filosofia di Kant — scrive Feuerbach il 26 marzo 1858 a Bolin — porta con fatale necessità all'idealismo di Fichte oppure al sensismo »; la prima conseguenza « appartiene al passato », la seconda « al presente e al futuro » (Grün, op. cit., vol. II, p. 49). Abbiamo già visto che Feuerbach difende il sensismo oggettivista, cioè il materialismo. La nuova svolta da Kant verso l'agnosticismo e l'idealismo, verso Hume e Berkeley, è indubbiamente *reazionaria* anche dal punto di vista di Feuerbach. E il suo fervente seguace Albrecht Rau, erede dei meriti di Feuerbach e nello stesso tempo dei suoi difetti — difetti superati da Marx e da Engels — ha criticato Kant interamente nello spirito del suo maestro: « La filosofia di Kant è un'anfibologia [un equivoco]; essa è nello stesso tempo materialistica e idealistica ed è in questa sua duplice natura che bisogna cercare la chiave della sua essenza. In qualità di materialista o empirista Kant non può non riconoscere un'esistenza [*Wesenheit*] alle cose fuori di noi. Ma in qualità d'idealista egli non può disfarsi del pregiudizio che l'anima è qualcosa di assolutamente differente dalle cose sensibili. Esistono dunque le cose reali, ed esiste uno spirito umano che le concepisce. In quale modo questo spirito può afferrare queste cose, che sono assolutamente differenti da esso? Kant usa il seguente sotterfugio: lo spirito possiede certe conoscenze *a priori* grazie alle quali le cose devono apparirgli così come gli appaiono. Di conseguenza il fatto che noi concepiamo le cose così come le concepiamo è una nostra creazione. Poiché lo spirito che vive in noi non è che lo spirito di Dio e, allo stesso modo che Dio ha creato il mondo dal nulla, lo spirito umano crea dagli oggetti qualche cosa di diverso da quel che sono in se stessi. In questo modo Kant garantisce l'esisten-

za alle cose reali, come "cose in sé". Ma l'anima è necessaria per Kant, poiché l'immortalità è per lui un postulato morale. La "cosa in sé", signori — dice Rau rivolgendosi ai neo-kantiani in generale, e in particolare al confusionario A. Lange, falsificatore della *Storia del materialismo* — è ciò che separa l'idealismo di Kant dall'idealismo di Berkeley: è il ponte fra l'idealismo e il materialismo. Questa è la mia critica della filosofia di Kant e chi può la confuti pure... Per il materialista la distinzione delle conoscenze *a priori* dalla "cosa in sé" è assolutamente superflua: egli non interrompe in nessuna parte il concatenamento costante della natura, giacché non considera la materia e lo spirito come cose radicalmente distinte fra di loro, bensí non vede in esse che due aspetti differenti di una medesima cosa e perciò non ha bisogno di nessun espediente particolare per avvicinare lo spirito alle cose» *.

Piú tardi Engels, come abbiamo visto, muove a Kant il rimprovero di essere agnostico, e non di allontanarsi dall'agnosticismo conseguente. L'allievo di Engels, Lafargue, nel 1900 polemizzava contro i kantiani (fra i quali si trovava allora Charles Rappoport) nel modo seguente:

«... All'inizio del secolo XIX la nostra borghesia, avendo terminato la sua opera di distruzione rivoluzionaria, rinnegò la sua filosofia volterriana e libera pensatrice; rinasceva la moda del cattolicismo che il maestro decoratore Chateaubriand abbelliva [*peinturlurait*] con immagini romantiche, e Sébastien Mercier importava l'idealismo di Kant per dare il colpo di grazia al materialismo degli enciclopedisti, di cui Robespierre aveva ghigliottinato i propagandisti.

« Alla fine del secolo XIX, che nella storia porterà il nome di secolo della borghesia, gli intellettuali hanno cercato di schiacciare, sotto il peso della filosofia kantiana, il materialismo di Marx ed Engels. Il movimento reazionario è cominciato in Germania, non spiaccia ai socialisti integralisti, che vorrebbero attribuirne tutto l'onore al loro capo Malon. Ma in realtà Malon era stato alla scuola di Höchberg, di Bernstein e di altri discepoli di Dühring, che a Zurigo incominciavano a riformare il marxismo [Lafargue allude a un certo movimento di idee in seno al socialismo tedesco nel periodo 1875-

* Albrecht Rau, *Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik*, Lipsia, 1882, pp. 87-89.

1880]: bisogna aspettarsi che Jaurès, Fournière e i nostri intellettuali ci servano un po' di Kant non appena si saranno familiarizzati con la sua terminologia... Rappoport si sbaglia quando afferma che per Marx "esiste l'identità dell'idea e della realtà". Innanzitutto noi non ci serviamo mai di una simile fraseologica metafisica. Un'idea è tanto reale quanto l'oggetto di cui è il riflesso mentale...

« Per ricreare [*recréer*] un poco i compagni che debbono mettersi al corrente della filosofia borghese, esporrò in che cosa consiste questo famoso problema che ha tanto preoccupato i cervelli degli spiritualisti.

« Un operaio che mangia salame e che riceve cento soldi al giorno sa benissimo di essere derubato dal padrone e di nutrirsi di carne di maiale; che il padrone è un ladro e che il salame è gradevole al palato e nutriente per il corpo. Niente affatto — dice il sofista borghese, si chiami esso Pirrone, Hume o Kant — l'opinione dell'operaio al riguardo è personale, pertanto soggettiva: egli potrebbe con altrettanta ragione pensare che il padrone è il suo benefattore e che il salame è fatto di cuoio tritato, poiché egli non può conoscere *la cosa in sé*...

« Il problema è mal posto e in questo sta la sua difficoltà... Per conoscere un oggetto l'uomo deve prima verificare se i suoi sensi non l'ingannano... I chimici sono andati oltre, sono penetrati all'interno dei corpi, li hanno analizzati, li hanno decomposti nei loro elementi, poi hanno fatto l'operazione inversa, cioè la sintesi; li hanno ricomposti nei loro elementi: dal momento che l'uomo può con questi elementi produrre cose per il suo uso, egli può — come dice Engels — pensare di conoscere i *corpi in sé*. Il Dio dei cristiani, se esistesse e se avesse creato l'universo, non potrebbe fare di piú » *.

Ci siamo permessi di riportare questa lunga citazione per dimostrare come Lafargue intendeva Engels e come criticava Kant da sinistra, non per quei lati della dottrina di Kant che la distinguono da quella di Hume, ma per quelli che sono comuni a Kant e a Hume, non per l'ammissione della cosa in sé, ma per la concezione insufficientemente materialistica di essa.

Infine anche K. Kautsky nella sua *Etica* critica Kant da un pun

* Paul Lafargue: *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant*, in *Le socialiste*, 25 febbraio 1900.

to di vista diametralmente opposto a quello di Hume e Berkeley. « Per la mia facoltà visiva — scrive egli contro la gnoseologia di Kant — io vedo il verde, il rosso, il bianco. Ma il fatto che il verde è qualcosa di diverso dal rosso attesta qualcosa esistente fuori di me, la realtà delle differenze tra le cose... I *rapporti* e le *differenze* delle cose stesse che mi sono indicate da rappresentazioni isolate nello spazio e nel tempo... sono rapporti e differenze reali del mondo esterno; essi non sono condizionati dal carattere della mia facoltà di conoscere... in questo caso [se la dottrina di Kant dell'idealità del tempo e dello spazio fosse vera] noi non potremmo sapere niente del mondo esterno, non potremmo nemmeno sapere che esso esiste » (pp. 33-34 della traduzione russa).

E cosí, *tutta la scuola* di Feuerbach, di Marx ed Engels si è allontanata da Kant verso sinistra, verso la negazione completa di ogni idealismo e di ogni agnosticismo. Ma i nostri machisti hanno seguito la corrente *reazionaria* in filosofia, hanno seguito Mach e Avenarius, che hanno criticato Kant dal punto di vista di Berkeley e di Hume. Naturalmente ogni cittadino, e particolarmente ogni intellettuale, ha il sacro diritto di seguire qualunque ideologo reazionario. Ma se individui che hanno rotto in modo radicale con gli stessi *fondamenti del marxismo* in filosofia incominciano poi a far piroette, a creare confusione, a dimenarsi assicurando che essi « pure » sono marxisti in filosofia, che sono « quasi » d'accordo con Marx e che lo hanno soltanto un pochino « completato », allora lo spettacolo diventa disgustoso.

2. *Come l'« empiriosimbolista » Iuskevic si è burlato dell'« empiriocriticista » Cernov.*

« Certo, è ridicolo — scrive il signor P. Iusckevic — vedere come il signor Cernov s'ingegna di fare dell'agnostico positivista comtiano e spenceriano Mikhailovski il precursore di Mach e Avenarius » (op. cit., p. 73).

Innanzitutto è ridicola qui la prodigiosa ignoranza del signor Iusckevic. Come tutti i Voroscilov, egli dissimula quest'ignoranza sotto un cumulo di termini dotti e di nomi. Il passo citato è contenuto nel paragrafo dedicato all'atteggiamento dei machisti verso il

marxismo. Nell'affrontare questo argomento il signor Iusckevic ignora che per Engels (come per tutti gli altri materialisti) tanto i seguaci di Hume che i seguaci di Kant sono ugualmente agnostici. Perciò opporre l'agnosticismo in generale alla dottrina di Mach, quando Mach stesso si considera seguace di Hume, significa semplicemente essere analfabeta in filosofia. Le parole « positivismo agnostico » sono ugualmente assurde, poiché anche i seguaci di Hume si qualificano appunto positivisti. Il signor Iusckevic, che ha preso per maestro Petzoldt, avrebbe dovuto sapere che Petzoldt considera l'empiriocriticismo come positivismo. E infine è ugualmente assurdo mettere insieme i nomi di Auguste Comte e di Herbert Spencer, poiché il marxismo respinge non ciò che distingue un positivista da un altro, ma ciò che essi hanno in comune, ciò che fa di un filosofo un positivista invece di un materialista.

Il nostro Voroscilov ha bisogno di questa ridda di parole per « stordire » il lettore, intontirlo col frastuono verbale, attirare la sua attenzione su vuote sciocchezze e distrarlo cosí *dalla sostanza della questione*. Ora la sostanza della questione è il disaccordo radicale del materialismo da tutta la larga corrente del positivismo, che abbraccia e A. Comte, e H. Spencer, e Mikhailovski, e una serie di neokantiani, e Mach e Avenarius. La sostanza della questione è stata esposta da Engels in modo perfettamente chiaro nel suo *L. Feuerbach*, quando classificava *tutti* i kantiani e gli humiani dell'epoca (cioè del 1880-1890) fra i pietosi eclettici e gli spulciatori (*Floh knacker*: letteralmente, schiacciatore di pulci), ecc.[61]. A chi possono e devono esser applicate queste caratteristiche? I nostri Voroscilov non hanno voluto pensarci. E siccome essi non sanno pensare, faremo noi per loro un raffronto edificante. Parlando nel 1888 e nel 1892 dei kantiani e degli humiani in generale, Engels non ha citato *nessun* nome. L'unico riferimento a una pubblicazione è quello all'opera di Starcke su Feuerbach che Engels analizza. « Starcke — dice Engels — si dà molta pena per difendere Feuerbach contro gli attacchi e i teoremi dei professori che si stanno oggi facendo largo in Germania sotto il nome di filosofi. Per la gente che s'interessa a questo rigurgito della filosofia classica tedesca, la cosa è certamente importante. Allo Starcke stesso essa poteva sembrare necessaria. Noi però ne facciamo grazia al lettore » (*Ludwig Feuerbach*, p. 29[62]).

Engels voleva « far grazia al lettore », cioè evitare ai socialdemo-

cratici il piacere di far conoscenza coi chiacchieroni degeneri che si definiscono filosofi. Chi sono dunque i rappresentanti di questo « rigurgito »?

Apriamo il libro di Starcke (C. N. Starcke: *Ludwig Feuerbach*, Stoccarda, 1885), e troviamo continui riferimenti ai seguaci *di Hume e di Kant*. È dalle tendenze di questi due filosofi che Starcke dissocia Feuerbach. Egli cita *Riehl, Windelband, A. Lange* (pp. 3, 18-19, 127 e seguenti).

Apriamo il libro di R. Avenarius *Il concetto umano del mondo* pubblicato nel 1891 e a p. 120 della prima edizione tedesca leggiamo: « Il risultato finale della nostra analisi concorda — sebbene in modo non assoluto [*durchgehend*], in conformità coi diversi punti di vista — con il risultato al quale sono arrivati altri ricercatori, come per esempio *E. Laas, E. Mach, A. Riehl, W. Wundt.* Vedi anche *Schopenhauer* ». Di chi dunque si burla il nostro Voroscilov-Iusckevic? Avenarius non dubita affatto della sua profonda affinità in linea di principio con i *kantiani* Riehl e Laas e con l'*idealista* Wundt, non su una questione particolare, ma sulla questione del « risultato finale » dell'empiriocriticismo. Egli menziona Mach tra due kantiani. Non si tratta forse davvero della stessa compagnia, dal momento che Riehl e Laas accomodano Kant alla Hume e Mach e Avenarius accomodano Hume alla Berkeley?

Che c'è di stupefacente se Engels ha voluto « far grazia » agli operai tedeschi, dispensandoli dal conoscere da vicino tutta questa compagnia di docenti « spulciatori »?

Engels sapeva far grazia agli operai tedeschi, mentre i Voroscilov non risparmiano il lettore russo.

È necessario notare che la combinazione, fondamentalmente eclettica, di Kant con Hume oppure di Hume con Berkeley, è possibile, per cosí dire, in proporzioni diverse, a seconda che si sottolinei soprattutto l'uno o l'altro elemento del miscuglio. In precedenza abbiamo visto, per esempio, che il seguace di Mach, H. Kleinpeter, è il solo machista ad ammettere apertamente che lui e Mach sono solipsisti (cioè berkeleiani conseguenti). Al contrario, molti discepoli e seguaci di Mach e Avenarius — Petzoldt, Willy, Pearson, l'empiriocriticista russo Lesevic, il francese Henri Delacroix * e altri — sotto-

* *Bibliothèque du congrès international de philosophie*, vol. IV, Henri Delacroix: *David Hume et la philosophie critique.* L'autore pone fra i seguaci di Hume Avena-

lineano quanto vi è di humiano nelle concezioni di Mach e Avenarius. Citiamo ancora l'esempio di uno scienziato particolarmente eminente che in filosofia combinò, egli pure, Hume con Berkeley, ma accentuando gli elementi materialistici di questa mistura. Si tratta del celebre scienziato inglese T. Huxley, che ha lanciato il termine « agnostico » e al quale soprattutto pensava Engels quando parlava dell'agnosticismo inglese. Nel 1892 Engels chiamò questo tipo di agnostici « materialisti che si vergognano »[63]. Lo spiritualista inglese James Ward, attaccando nel suo libro *Naturalismo e agnosticismo* principalmente il « capo scientifico dell'agnosticismo » Huxley (vol. II, p. 229), conferma il giudizio di Engels quando dice: « Nel caso di Huxley la tendenza a riconoscere il primato dell'aspetto fisico [della « serie degli elementi » secondo Mach] è espressa sovente in modo cosí netto che è quasi impossibile parlare qui di parallelismo. Malgrado che Huxley respinga energicamente il titolo di materialista come un affronto al suo agnosticismo immacolato, conosco pochi altri scrittori che piú di lui meritino a volte questo titolo » (vol. II, p. 30-31). E James Ward cita, in appoggio alla sua tesi, le seguenti dichiarazioni di Huxley: « Tutti coloro che conoscono la storia della scienza converranno che i suoi progressi significarono in tutti i tempi e ora piú che mai l'estensione del dominio di ciò che noi chiamiamo materia e causalità e la conseguente scomparsa progressiva da tutti i campi del pensiero umano di ciò che noi chiamiamo spirito e spontaneità ». Oppure: « È di per sé poco importante che noi esprimiamo i fenomeni della materia nei termini dello spirito o i fenomeni dello spirito nei termini della materia: l'una e l'altra formulazione sono vere in un certo senso relativo [« complessi di elementi relativamente stabili », secondo Mach]. Ma dal punto di vista del progresso scientifico la terminologia materialistica è, sotto tutti gli aspetti, preferibile. Poiché essa lega il pensiero agli altri fenomeni dell'universo... Mentre la terminologia contraria o spiritualistica è estremamente sterile [*utterly barren*] e non conduce che all'oscurità e alla confusione delle idee. Non è possibile dubitare che piú la scienza progredirà, piú largamente e piú conseguentemente tutti i fenomeni della natura saranno espressi con formule o con simboli materialistici » (vol. I, p. 17-19).

rius e gli immanentisti in Germania, C. H. Renouvier e la sua scuola (« dei neocriticisti ») in Francia.

Cosí ragionava Huxley, « materialista che si vergogna », il quale non voleva in nessun caso riconoscere il materialismo, considerandolo come una « metafisica » che andava illegittimamente oltre i « complessi di sensazioni ». Lo stesso Huxley infatti scriveva: « Se io fossi obbligato a scegliere fra il materialismo assoluto e l'idealismo assoluto, sarei obbligato a optare per quest'ultimo... La sola cosa che noi conosciamo con certezza è l'esistenza del mondo spirituale » (J. Ward, II, 216, ivi).

La filosofia di Huxley è, come quella di Mach, una mistura di Hume e di Berkeley. Ma in Huxley le uscite alla Berkeley sono fortuite, il suo agnosticismo è la foglia di fico che copre il materialismo. In Mach la « tinta » della mistura è diversa e lo spiritualista Ward, accanito avversario di Huxley, batte amichevolmente sulla spalla di Avenarius e Mach.

3. *Gl'immanentisti come commilitoni di Mach e Avenarius.*

Parlando dell'empiriocriticismo non abbiamo potuto evitare continui riferimenti ai filosofi della scuola detta immanentista, di cui Schuppe, Leclair, Rehmke e Schubert-Soldern sono i rappresentanti principali. È indispensabile ora esaminare i rapporti degli empiriocriticisti con gli immanentisti e con l'essenza della filosofia da questi ultimi predicata.

Nel 1902 Mach scriveva: « ... Nel momento presente io vedo come tutta una serie di filosofi, positivisti, empiriocriticisti, seguaci della filosofia immanentista e anche pochissimi scienziati, incominciano ad aprirsi, senza nulla sapere l'uno degli altri, nuove strade che a dispetto di tutte le divergenze individuali in un punto quasi convergono » (*Analisi delle sensazioni*, p. 9). Bisogna in primo luogo notare qui l'ammissione insolitamente franca di Mach che *pochissimi* scienziati sono seguaci della pretesa « nuova », ma in realtà vecchia, filosofia humiana-berkeleiana. In secondo luogo è estremamente importante l'opinione di Mach che considera questa « nuova » filosofia come una larga *corrente*, nella quale gli immanentisti sono a fianco degli empiriocriticisti e dei positivisti. « Cosí — ripete Mach nella prefazione alla traduzione russa dell'*Analisi delle sensazioni* (1906) — ha inizio un movimento collettivo... » (p. 4). « Io sono molto vici-

no — dice Mach in un altro punto — anche ai seguaci della filosofia immanentista... In questo libro [*Saggi di teoria della conoscenza e della logica*, di Schuppe] non ho trovato quasi niente che non possa sottoscrivere volentieri, tutt'al piú con qualche piccola modificazione » (p. 46). Mach ritiene che anche Schubert-Soldern segua « una via molto vicina » (p. 4), e a Wilhelm Schuppe *dedica* persino la sua ultima opera, quella che, per cosí dire, costituisce il bilancio della sua fatica filosofica: *Conoscenza ed errore*.

L'altro fondatore dell'empiriocriticismo, Avenarius, ha scritto nel 1894 che la simpatia manifestata da Schuppe verso l'empiriocriticismo lo « rallegra » e lo « riconforta » e che la « differenza » (*Differenz*) tra lui e Schuppe « forse non è che temporanea » (*vielleicht nur einstweilen noch bestehend*)*. Infine J. Petzoldt, la cui dottrina V. Lesevic considera come l'ultima parola dell'empiriocriticismo, *proclama senza ambagi* che la *trinità*: Schuppe, Mach, Avenarius, *capeggia la « nuova » tendenza* (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, vol. II, 1904, e *Das Weltproblem*, 1906, p. V e 146). Petzoldt si scaglia con decisione contro R. Willy (*Einf.*, II, 321), che forse è l'unico machista noto che si sia vergognato della sua parentela con Schuppe e abbia tentato di separarsi da lui in linea di principio, cosa che è valsa all'allievo di Avenarius un rimprovero da parte del caro maestro. Avenarius ha scritto le succitate parole su Schuppe in una nota all'articolo di Willy contro Schuppe, nota in cui aggiunge ancora che la critica di Willy « è risultata forse piú forte di quanto occorresse » (*Vierteljschr. f. w. Ph.*, anno 18, 1894, p. 29; nello stesso numero c'è anche l'articolo di Willy contro Schuppe).

Dopo aver visto il giudizio degli empiriocriticisti sugli immanentisti, passiamo ora al giudizio degli immanentisti sugli empiriocriticisti. Abbiamo già ricordato il giudizio dato da Leclair nel 1879. Nel 1882 Schubert-Soldern rileva esplicitamente il suo « accordo » « parziale con il vecchio Fichte » (si tratta del celebre rappresentante dell'idealismo soggettivo Johann Gottlieb Fichte, il figlio del quale è stato un filosofo tanto infelice quanto il figlio di Joseph Dietzgen), poi « con Schuppe, Leclair, *Avenarius* e, in parte, con Rehmke ». Egli prova un piacere particolare a citare *Mach* (*Erh. d. Arb.*[**]),

* *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1894, anno 18, fasc. 1, p. 29.

contro la « metafisica della storia naturale » *, espressione di cui si servono in Germania tutti i libero-docenti e tutti i professori reazionari per indicare il materialismo della storia naturale. Nel 1893, dopo l'apparizione del *Concetto umano del mondo* di Avenarius, W. Schuppe salutò con una *Lettera aperta a R. Avenarius* questa opera come « conferma del realismo ingenuo » che sarebbe stato sostenuto dallo stesso Schuppe. « La mia concezione del pensiero — scriveva Schuppe — si accorda perfettamente con la vostra [di Avenarius] esperienza pura » **. Poi nel 1896 il sig. Schubert-Soldern, facendo il bilancio della « tendenza metodologica in filosofia » sulla quale egli « poggiava », faceva risalire la sua genealogia a Berkeley e a Hume attraverso *F. A. Lange* (« l'origine della nostra tendenza in Germania risale, a dire il vero, a Lange »), a Laas, Schuppe e compagni, *Avenarius* e *Mach*, *Riehl* tra i neo-kantiani, Charles Renouvier tra i francesi, ecc. ***. Infine nell'*Introduzione* programmatica pubblicata nel primo numero dell'organo speciale degli immanentisti, a fianco di una dichiarazione di guerra al materialismo e di testimonianze di simpatia all'indirizzo di Charles Renouvier, leggiamo: « Persino nel campo degli scienziati si sentono già voci isolate che denunciano la presunzione crescente dei loro colleghi e specialmente lo spirito non filosofico che si è impadronito delle scienze naturali. Tale, per esempio, il fisico Mach... Entrano dappertutto in movimento forze nuove e lavorano per distruggere la fede cieca nella infallibilità delle scienze naturali, e ricominciano a cercare nuove vie verso le profondità del mistero, una migliore entrata alla sede della verità » ****.

Due parole su Charles Renouvier. Egli è a capo della scuola detta neo-critica, influente e diffusa in Francia. La sua filosofia teoretica non è che una unione del fenomenalismo di Hume con l'apriorismo di Kant. La cosa in sé è respinta categoricamente. Il nesso dei fenomeni, dell'ordine e della legge è dichiarato a priori; la legge è scritta con la maiuscola e diviene la base della religione. I preti cattolici sono entusiasti di questa filosofia. Il machista Willy, indignato,

* Dr. Richard von Schubert-Soldern: *Ueber Transzendenz des Objekts und Subjekts*, 1882, p. 37 e § 5. Vedi anche il suo *Grundlagen einer Erkenntnistheorie*, 1884, p. 3.

** *Vierteljahrsschr. f. w. Ph.*, anno 17. 1893, p. 384.

*** Dr. Richard von Schubert-Soldern: *Das menschliche Glück und die soziale Frage*, 1896, pp. V, VI.

**** *Zeitschrift für immanente Philosophie*, vol. I, Berlino 1896, pp. 6, 9.

chiama Renouvier « secondo apostolo Paolo », « oscurantista dell'insegnamento superiore », « maestro di casistica del libero arbitrio » (*Gegen die Schulweisheit*, p. 129). E questi correligionari degli immanentisti *salutano calorosamente* la filosofia di Mach. Quando la sua *Meccanica* apparve in francese, l'organo dei « neo-critici », *L'Année philosophique*, pubblicata da un collaboratore e allievo di Renouvier, Pillon, scrisse: « È inutile far notare quanto in questa critica della sostanza, della cosa, della cosa in sé, la scienza positiva di Mach si accordi con l'idealismo neo-critico » (vol. XV, 1904, p. 179).

Per quanto riguarda i machisti russi, essi si vergognano tutti della loro parentela con gli immanentisti e non si poteva aspettare altro da gente che non ha seguito di proposito il cammino battuto da Struve, Menscikov e compagni. Soltanto Bazarov chiama « realisti » « alcuni rappresentanti della scuola immanentista » *. Bogdanov dichiara brevemente (*e ciò, in realtà, è falso*) che « la scuola immanentista è soltanto una forma intermedia fra il kantismo e l'empiriocriticismo » (*Empiriomonismo*, III, p. XXII). V. Cernov scrive: « Gli immanentisti non si avvicinano in generale al positivismo che per un aspetto solo della loro teoria, negli altri si allontanano sensibilmente dai suoi limiti » (*Studi filosofici e sociologici*, p. 37). Valentinov dice che « la scuola immanentista ha dato a queste concezioni [di Mach] una forma non appropriata e si è cacciata nel vicolo cieco del solipsismo » (op. cit., p. 149). Come vedete, c'è di tutto: Costituzione, pesce alla maionese[**], realismo, solipsismo. I nostri machisti temono di dire chiaro e tondo la verità sugli immanentisti.

Il fatto è che gli immanentisti sono reazionari incalliti, predicatori aperti del fideismo, coerenti nel loro oscurantismo. *Non c'è nessuno* fra di loro che non abbia *apertamente* fatto sfociare le sue opere teoriche piú profonde di gnoseologia in una difesa della religione e in una giustificazione di questo o quel medioevalismo. Nel 1879, Leclair difende la sua filosofia, in quanto soddisfa « tutte le esigenze dello spirito religioso » (*Der Realismus*, ecc., p. 73). Nel 1880 J. Rehmke dedica la sua « teoria della conoscenza » al pastore prote-

* « I realisti della filosofia contemporanea — e particolarmente alcuni rappresentanti nella scuola immanentista uscita dal kantismo, la scuola di Mach e Avenarius e diverse altre correnti con essa imparentate — pensano che non c'è proprio alcuna ragione di contestare il punto di partenza del realismo ingenuo » (*Saggi*, p. 26).

stante Biedermann e termina il libro con la predicazione non di un Dio ultrasensibile, ma di un Dio come « concetto reale » (è probabilmente per questo che Bazarov classifica « certi » immanentisti tra i « realisti »?); e per di piú « spetta alla vita pratica di dare a questo concetto reale un carattere obiettivo », mentre il « dogmatismo cristiano » di Biedermann diventa un modello di « teologia scientifica » (J. Rehmke, *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff*, Berlino 1880, p. 312). Schuppe, nella *Rivista di filosofia immanentista*, afferma che se gl'immanentisti negano il trascendente, è perché in tale concetto non entrano affatto Dio e la vita futura (*Zeitschrift für imman. Phil.*, vol. II, p. 52). Nella sua *Etica* egli sostiene i « rapporti della legge morale... con la concezione metafisica del mondo » e condanna la « frase insensata » sulla separazione della Chiesa dallo Stato (Dr. Wilhelm Schuppe, *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie*, Bresl. 1881, pp. 181, 325). Schubert-Soldern nei suoi *Fondamenti di una teoria della conoscenza* conclude con la preesistenza del nostro *Io* al nostro corpo e con la sopravvivenza dell'*Io* al corpo, cioè con l'immortalità dell'anima (op. cit., p. 82), ecc. Nella sua *Questione sociale* accanto alle « riforme sociali » difende il censo elettorale contro Bebel e aggiunge che i « socialdemocratici ignorano che senza il dono divino dell'infelicità non esisterebbe la felicità » (p. 330) e inoltre deplora il « dominio del materialismo » (p. 242); « colui che ai tempi nostri crede alla vita nell'al di là o anche alla sua possibilità, viene considerato un imbecille » (ivi).

E questi Menscikov tedeschi, questi oscurantisti della risma di Renouvier vivono in concubinaggio permanente con gli empiriocriticisti. La loro parentela teorica è innegabile. Non vi è piú kantismo negli immanentisti che in Petzoldt o in Pearson. Abbiamo visto in precedenza che essi stessi si considerano discepoli di Hume e di Berkeley e tale giudizio sugli immanentisti è corrente nella letteratura filosofica. Per mostrare con evidenza le premesse gnoseologiche che servono da punto di partenza a questi commilitoni di Mach e di Avenarius, citiamo alcune tesi teoriche fondamentali prese dalle opere degli immanentisti.

Leclair nel 1879 non aveva ancora inventato il termine « immanente » che vorrebbe dire propriamente « sperimentale », « dato nell'esperienza », etichetta bugiarda che serve per nascondere il marciume, cosí come sono menzognere le etichette dei partiti borghesi

europei. Nel suo primo lavoro Leclair si autodefinisce apertamente e nettamente *«idealista critico»* (*Der Realismus*, ecc., pp. 11, 21, 206 e molte altre). Come abbiamo già visto, egli critica qui Kant per le sue concessioni al materialismo e precisa la *sua* via, che va *da* Kant a Fichte e Berkeley. Contro il materialismo in generale, e in particolare *contro la tendenza al materialismo della maggioranza degli scienziati*, Leclair conduce una lotta altrettanto spietata di Schuppe, Schubert-Soldern e Rehmke.

«Ritorniamo — dice Leclair — al punto di vista dell'idealismo critico, non attribuiamo alla natura in sé e ai processi naturali un'esistenza trascendentale» (cioè un'esistenza al di fuori della coscienza umana) «e il soggetto vedrà allora nell'insieme dei corpi, come nel proprio corpo — nella misura in cui li vede e li percepisce con tutti i loro cambiamenti — un fenomeno direttamente dato di coesistenze collegate nello spazio e di successioni collegate nel tempo, e tutte le spiegazioni della natura si ridurranno alla constatazione delle leggi di queste coesistenze e di queste successioni» (p. 21).

Ritorniamo a Kant, dicevano i reazionari neo-kantiani. Ritorniamo a Fichte e a Berkeley, ecco quel che dicono *in realtà* i reazionari immanentisti. Per Leclair tutto ciò che esiste è *«complesso di sensazioni»* (p. 38); certe categorie di proprietà (*Eigenschaften*), che agiscono sui nostri sensi, sono designate, per esempio, con la lettera *M* e altre categorie, che agiscono su altri oggetti della natura, con la lettera *N* (p. 150 e altre). Nel fare questo, Leclair parla della natura come di un «fenomeno della coscienza» (*Bewusstseinsphänomen*) non di un uomo singolo, ma del «genere umano» (pp. 55-56). Se si pensa che Leclair ha pubblicato il suo libro a Praga, dove Mach era professore di fisica, e che Leclair cita con entusiasmo soltanto la *Erhaltung der Arbeit* di Mach, apparsa nel 1872, involontariamente ci vien fatto di chiedere se non bisogna considerare Leclair, sostenitore del fideismo e idealista dichiarato, come il vero progenitore della «originale» filosofia di Mach.

In quanto a Schuppe che, secondo Leclair *, è arrivato allo «stesso risultato», egli pretende, in realtà, come abbiamo già visto, di difendere il «realismo ingenuo» e piange amaramente nella sua *Lettera aperta a R. Avenarius* sulla «costante storpiatura della mia [di

* *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie*, Breslavia, 1882, p. 10.

Wilhelm Schuppe] teoria della conoscenza che viene ridotta a un idealismo soggettivo ». In che cosa consista la grossolana manovra truffaldina che l'immanentista Schuppe chiama difesa del realismo, si vede sufficientemente da questo passo, diretto contro Wundt, che non esita a classificare gl'immanentisti fra i discepoli di Fichte e fra gli idealisti soggettivi (*Phil. Studien*, op. cit., pp. 386, 397, 407).

La mia tesi: « l'essere è la coscienza » — *replica* Schuppe a Wundt — « significa che la coscienza non può essere concepita senza il mondo esterno, che per conseguenza quest'ultimo appartiene alla prima, cioè che esiste una interdipendenza [*Zusammengehörigkeit*] assoluta, che ho già ripetutamente osservato e spiegato, tra la coscienza e il mondo esterno che, cosí legati, costituiscono l'unico e primordiale insieme dell'essere » *.

Bisogna esser ingenui al massimo grado per non vedere in questo « realismo » l'idealismo soggettivo piú puro! Pensate un po': il mondo esterno « appartiene alla coscienza » ed è con essa in una interdipendenza *assoluta*! Si è veramente calunniato questo povero professore, classificandolo « comunemente » fra gli idealisti soggettivi! Questa filosofia coincide completamente con la « coordinazione fondamentale » di Avenarius: né le riserve né le proteste di Cernov e Valentinov staccheranno l'una dall'altra queste due filosofie che si troveranno accanto nel museo dei prodotti reazionari dei professori tedeschi. A titolo di curiosità, e ciò mostra ancora una volta la mancanza d'intelligenza di Valentinov, notiamo che egli chiama Schuppe solipsista (va da sé che Schuppe protesta e giura e spergiura con altrettanta energia di non essere solipsista, e sull'argomento ha scritto articoli speciali, come Mach, Petzoldt e soci) e si mostra doppiamente entusiasta dell'articolo di Bazarov nei *Saggi*! Vorrei tradurre in tedesco la frase di Bazarov: « La rappresentazione dei sensi *è appunto* la realtà esistente fuori di noi » e inviarla a un immanentista un po' sensato. Egli abbraccerebbe e bacerebbe Bazarov, come gli Schuppe, i Leclair e gli Schubert-Soldern hanno baciato Mach e Avenarius. Perché la frase di Bazarov è l'*alfa* e l'*omega* delle dottrine della scuola immanentista.

Ed eccovi infine Schubert-Soldern. « Il materialismo delle scienze naturali », la « metafisica » del riconoscimento della realtà obiettiva

* Wilhelm Schuppe: *Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt*, in *Zeitschrift für immanente Philosophie*, vol. II, p. 195.

del mondo esterno, ecco il principale nemico di questo filosofo (*Fondamenti di una teoria della conoscenza*, 1884, p. 31 e tutto il II capitolo: *La metafisica delle scienze naturali*). « Le scienze naturali fanno astrazione da tutte le relazioni della coscienza » (p. 52), ecco qual è il male peggiore (e il materialismo consiste appunto in ciò!). Poiché l'uomo non può evadere « dalle sensazioni e, per conseguenza, dagli stati di coscienza » (pp. 33, 34). Certo — ammise Schubert-Soldern nel 1896 — la mia concezione è *solipsismo teoretico-conoscitivo* (*La questione sociale*, p. X), ma non « metafisico », né « pratico ». « Le sensazioni, i complessi di sensazioni perennemente mutevoli, ecco ciò che ci è dato immediatamente » (*Ueber Transzendenz des Objekts und Subjekts*, p. 73).

« Allo stesso modo che le scienze naturali vedono nel mondo esterno comune [all'umanità] la causa dei mondi individuali interiori, Marx (altrettanto erroneamente) ha preso il processo materiale della produzione per la causa dei processi e dei motivi interiori » (*La questione sociale*, p. XVIII). Questo commilitone di Mach non pensa nemmeno a mettere in dubbio i rapporti del materialismo storico di Marx col materialismo storico-naturale e col materialismo filosofico in generale.

« Molta gente, e forse perfino la maggioranza, sarà del parere che secondo la teoria solipsista della conoscenza non è possibile nessuna metafisica, cioè che la metafisica è sempre trascendentale. Ma riflettendoci bene non posso accettare tale opinione. Ed ecco il perché... La base immediata di tutto ciò che è dato è il legame spirituale [solipsista] di cui l'*Io* individuale [il mondo individuale delle rappresentazioni], col suo corpo, è il punto centrale. Il resto del mondo non è concepibile senza questo *Io* e questo *Io* non è concepibile senza il resto del mondo; la distruzione dell'*Io* individuale manda in frantumi anche il resto del mondo, ciò che è impossibile, e con la distruzione del resto del mondo non rimane posto per l'*Io* individuale, poiché esso non può essere separato dall'universo che logicamente, e non nel tempo e nello spazio. Perciò il mio *Io* individuale deve inevitabilmente esistere anche dopo la mia morte, se con esso non deve esser distrutto il mondo intero » (ivi, p. XXIII).

La « coordinazione fondamentale », i « complessi di sensazioni » e altre banalità machiste del genere, servono bene a chi di dovere!

« ... Che cos'è l'al di là [*das Jenseits*] dal punto di vista solipsi-

sta? È soltanto una esperienza possibile del mio avvenire... » (ivi). « Certo, lo spiritismo, ad esempio, sarebbe tenuto a dimostrare l'esistenza dello *Jenseits*, ma non gli si può, in nessun caso, opporre il materialismo delle scienze naturali, poiché questo materialismo, come abbiamo visto, non è che un aspetto del processo mondiale interno della connessione spirituale universale » (= la « coordinazione fondamentale ») (p. XXIV).

Tutte queste cose sono dette in quella stessa introduzione filosofica alla *Questione sociale* (1896), nella quale Schubert-Soldern *costantemente* fa causa comune con Mach e Avenarius. Soltanto al gruppetto dei machisti russi il machismo serve esclusivamente per fare del verbalismo intellettuale, mentre nel suo paese di origine la sua funzione di servo del fideismo è proclamata apertamente!

4. *In che direzione si sviluppa l'empiriocriticismo?*

Gettiamo ora uno sguardo sullo sviluppo del machismo dopo Mach e Avenarius. Abbiamo visto che la loro filosofia è un minestrone, un miscuglio di tesi gnoseologiche incoerenti e contraddittorie. Dobbiamo vedere ora come e in che direzione si sviluppi questa filosofia. Questo ci permetterà di risolvere alcune questioni « controverse » mediante riferimenti a fatti storici indiscutibili. L'eclettismo e l'incoerenza delle premesse filosofiche originarie della tendenza che stiamo esaminando rendono inevitabili interpretazioni differenti e discussioni sterili su dettagli e piccolezze. Ma l'empiriocriticismo, come qualunque altra corrente ideologica, è una cosa viva, che cresce e si sviluppa, e il fatto che si sviluppi in questa o quell'altra direzione permetterà, meglio di lunghi ragionamenti, di risolvere la questione *fondamentale* della vera essenza di questa filosofia. Si giudica un uomo non per quel che dice o pensa di sé, ma dai suoi atti. I filosofi devono esser giudicati non per le etichette che essi si attaccano (« positivismo », filosofia dell'« esperienza pura », « monismo » o « empiriomonismo », « filosofia delle scienze naturali », ecc.), ma dal modo in cui risolvono, nella realtà, le questioni teoriche fondamentali, dalla gente con la quale vanno sottobraccio, da ciò che insegnano e hanno insegnato ai loro allievi e seguaci.

Di quest'ultima questione ci occupiamo adesso. Mach e Avena-

rius hanno detto tutto l'essenziale piú di vent'anni fa. Durante questo periodo si è inevitabilmente chiarito come questi « capi » *siano stati compresi* da coloro che hanno voluto comprenderli e chi essi stessi (almeno Mach, che è sopravvissuto al suo collega) considerino come continuatori della loro opera. Per essere precisi prenderemo in considerazione soltanto coloro che si dichiarano essi stessi allievi (o seguaci) di Mach e Avenarius, e quelli che Mach considera appartenenti a questo campo. Avremo cosí un'idea precisa dell'empiriocriticismo come *corrente* filosofica e non come collezione di casi letterari.

Nell'introduzione di Mach alla traduzione russa dell'*Analisi delle sensazioni*, Hans Cornelius viene raccomandato come un « giovane ricercatore » che segue « se non la stessa nostra strada, una strada molto vicina » (p. 4). Nel testo dell'*Analisi delle sensazioni* Mach « cita » — fra l'altro — ancora una volta « con piacere gli scritti » di H. Cornelius e di altri autori « che hanno saputo penetrare l'essenza delle idee di Avenarius e le hanno sviluppate ulteriormente » (p. 48). Prendiamo il libro di H. Cornelius *Introduzione alla filosofia* (ediz. tedesca, 1903): vediamo l'autore esprimere il desiderio di seguire le orme di Mach e di Avenarius (pp. VIII, 32). Siamo in presenza, quindi, di un *allievo riconosciuto dal maestro*. Questo allievo prende anch'egli le mosse dalle sensazioni-elementi (pp. 17, 24), dichiara categoricamente che egli si limita all'*esperienza* (p. VI), chiama le sue concezioni « empirismo coerente o gnoseologico » (p. 335), condanna con tutta decisione e l'« unilateralità » dell'idealismo e il « dogmatismo » sia degli idealisti che dei materialisti (p. 129), respinge con straordinaria energia i possibili « malintesi » (p. 123) che potessero far credere che dalla sua filosofia si deduca l'ammissione di un universo esistente nella testa dell'uomo, civetta col realismo ingenuo non meno abilmente di Avenarius, Schuppe e Bazarov (p. 125: « La percezione visiva, e ogni altra percezione, ha la sua sede là e soltanto là dove noi la troviamo, cioè dove essa è localizzata dalla coscienza ingenua non ancora contaminata da una falsa filosofia »). Questo allievo riconosciuto dal maestro conclude con l'*immortalità* e con *Dio*. Il materialismo — tuona questo caporale di giornata salito sulla cattedra del professore, vale a dire questo allievo dei « positivismi moderni » — trasforma l'uomo in un automa. « È superfluo dire che rovina, assieme alla fede nella libertà delle nostre decisioni, tutto l'apprezzamento del valore morale dei nostri atti e la nostra

responsabilità. Allo stesso modo non lascia posto all'idea della continuazione della nostra vita dopo la morte» (p. 116). Il libro conclude: l'educazione (quella, senza dubbio, della gioventú istupidita da questo uomo di scienza) è necessaria non soltanto per l'azione, ma «innanzitutto» per «inculcare il rispetto [*Ehrfurcht*], non dei valori temporanei di una tradizione fortuita, ma dei valori imperituri del dovere e della bellezza, il rispetto del divino [*dem Göttlichen*] in noi e fuori di noi» (p. 357).

Contrapponete a ciò l'affermazione di A. Bogdanov che «*non vi è assolutamente posto*» (corsivo di Bogdanov) per l'idea di Dio, del libero arbitrio, dell'immortalità dell'anima nella filosofia di Mach, data la sua negazione di ogni «cosa in sé» (*Analisi delle sensazioni*, p. XII). Ora, Mach nella stessa opera (p. 293) dichiara: «non esiste una filosofia di Mach», e raccomanda non solo gli immanentisti, ma anche Cornelius, che aveva penetrato l'essenza delle idee di Avenarius! Ne consegue che, in primo luogo, Bogdanov *non conosce assolutamente* la «filosofia di Mach» come corrente che non si limita a rannicchiarsi sotto le ali del fideismo, ma che sfocia nel fideismo. In secondo luogo, Bogdanov *non conosce assolutamente* la storia della filosofia, poiché collegare la negazione di quelle idee con la negazione della cosa in sé, significa farsi giuoco della storia della filosofia. Non pensa Bogdanov a contestare che tutti i seguaci coerenti di Hume, pur negando ogni cosa in sé, *lasciano il posto* proprio a queste idee? Bogdanov non ha inteso parlare degli idealisti soggettivi, che negano ogni cosa in sé e che in questo modo lasciano posto a queste idee? «Non vi può essere posto» per queste idee *esclusivamente* in quella filosofia che insegna che esiste soltanto l'essere sensibile, che il mondo è materia in movimento, che il mondo esterno noto a tutti e a ciascuno, il mondo fisico, è la sola realtà obiettiva; cioè nella filosofia materialistica. Per questo, proprio per questo, gli immanentisti raccomandati da Mach, l'allievo di Mach, Cornelius, e tutta la filosofia professorale contemporanea muovono guerra al materialismo.

Da quando la sua impudenza è stata messa alla berlina, i nostri machisti hanno incominciato a rinnegare Cornelius. Ma è un ostracismo che non vale gran che. F. Adler a quanto pare non è stato «avvertito», e perciò raccomanda questo Cornelius in una rivista socialista (*Der Kampf*, 1908, 5, p. 235: «un'opera di facile lettura e che merita di essere raccomandata»). Attraverso il machismo si gabella-

no agli operai come maestri filosofi apertamente reazionari e predicatori del fideismo!

Petzoldt, senza esser stato avvertito, si è accorto della falsità di Cornelius, ma il suo modo di combattere questa falsità è proprio una perla. Sentite: « Affermare che il mondo è una rappresentazione [come affermano gli idealisti, contro i quali noi lottiamo — altro che! —] ha senso solo se si vuol dire che esso è una rappresentazione di colui che parla o anche di tutti quelli che parlano, cioè che la sua esistenza dipende esclusivamente dal pensiero di questa persona o di queste persone: il mondo esiste soltanto nella misura in cui questa persona lo pensa, e quando essa non lo pensa, non esiste. Noi, al contrario, facciamo dipendere il mondo non dal pensiero di una data persona o di date persone, oppure, ancor meglio e piú chiaramente: non dall'*atto* del pensiero, non da un qualsiasi pensiero *attuale* (reale), ma dal pensiero in generale e ciò solo sotto l'aspetto logico. L'idealista confonde entrambe le cose e si ha per risultato il semi-solipsismo agnostico, cosí come lo vediamo in Cornelius » (*Einführung*, II, p. 317).

Stolypin smentisce l'esistenza dei gabinetti neri[60]! Petzoldt polverizza gli idealisti, ma è veramente sorprendente come questa strage dell'idealismo rassomigli a un consiglio dato agli idealisti perché nascondano meglio il loro idealismo. Sostenere che il mondo dipende dal pensiero dell'uomo è idealismo assurdo. Sostenere che il mondo dipende dal pensiero in generale è positivismo moderno, realismo critico, in una parola, volgare ciarlataneria borghese! Se Cornelius è un semi-solipsista agnostico, Petzoldt è un solipsista semi-agnostico. Questo significa fare gli spulciatori!

Continuiamo. Nella seconda edizione del suo *Conoscenza ed errore* Mach scrive: « Il professor Hans Kleinpeter (*Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart*, Lipsia 1905) fa una esposizione sistematica [delle idee di Mach] che posso sottoscrivere in tutta la parte essenziale ». Prendiamo questo Hans numero due. Questo professore è un propagandista giurato della dottrina di Mach; autore di una quantità di articoli sulle concezioni di Mach, pubblicati in riviste filosofiche specializzate in lingua tedesca e in lingua inglese, autore di traduzioni raccomandate da Mach e con prefazione di Mach, in una parola, egli è il braccio destro del « maestro ». Ecco le sue idee: « ... Tutta la mia esperienza (interna ed esterna), tutto

il mio pensiero e tutte le mie aspirazioni mi sono dati come processo psichico, come parte della mia coscienza » (p. 18, op. cit). « Ciò che noi chiamiamo fisico è costruito da elementi psichici » (p. 144). « *La convinzione soggettiva e non la certezza obiettiva* [*Gewissheit*] *è l'unico fine che ogni scienza può raggiungere* » (p. 9, corsivo di Kleinpeter che a questo punto osserva: « È presso a poco quel che Kant diceva già nella sua *Critica della ragion pratica* »)... « La supposizione dell'esistenza della coscienza altrui non potrà mai essere confermata dall'esperienza » (p. 42). « Io non so se... in generale vi sono altri *Io* fuori di me » (p. 43). Nel capitolo II, § 5, « Dell'attività ("spontaneità") nella coscienza », è detto che nell'animale come in un automa la successione delle rappresentazioni si compie in modo puramente meccanico. La stessa cosa avviene in noi quando sogniamo. « Da ciò si differenzia radicalmente la natura della nostra coscienza allo stato normale. E precisamente: essa possiede una proprietà che manca ad esso [all'automa] e che sarebbe, almeno, difficile spiegare meccanicamente o con l'automatismo: la cosiddetta attività autonoma del nostro *Io*. Ogni uomo può contrapporsi i contenuti della sua coscienza, manipolarli, tenerne piú conto o relegarli in secondo piano, analizzarli, confrontarne le parti fra di loro, ecc. Tutto questo è un fatto dell'esperienza (diretta). Il nostro *Io* è quindi sostanzialmente distinto dalla somma di tutti i contenuti di coscienza e non può esser equiparato a questa somma. Lo zucchero è composto di carbonio, idrogeno e ossigeno; se noi attribuiamo un'anima zuccherina allo zucchero, essa dovrebbe, per analogia, anche aver la capacità di modificare a volontà la disposizione delle molecole dell'idrogeno, dell'ossigeno e del carbonio » (pp. 29-30). Al § 4 del capitolo seguente, « L'atto della conoscenza come atto della volontà [*Willenshandlung*] » leggiamo: « Bisogna considerare come un fatto solidamente acquisito la distinguibilità di tutte le mie esperienze psichiche in due grandi gruppi fondamentali: azioni imposte e azioni arbitrarie. Tutte le impressioni di un mondo esterno appartengono al primo » (p. 47). « Che si possano dare piú teorie circa una medesima categoria di fatti... è cosa tanto familiare al fisico quanto incompatibile con le premesse di una teoria assoluta della conoscenza. Anche quest'ultima è legata al carattere volitivo del nostro pensiero: anche in essa si esprime l'indipendenza della nostra volontà dalle circostanze esterne » (p. 50).

Giudicate ora la temerarietà delle dichiarazioni di Bogdanov, secondo le quali nella filosofia di Mach « non vi sarebbe assolutamente posto per il libero arbitrio », quando Mach stesso raccomanda un tipo come Kleinpeter! Abbiamo già visto che quest'ultimo non nasconde né il proprio idealismo, né quello di Mach. Nel 1898-1899 Kleinpeter scriveva: « Hertz manifesta la stessa concezione soggettivistica [di Mach] sulla natura dei nostri concetti... ... Se Mach e Hertz [esamineremo piú avanti in particolare con quanta fondatezza Kleinpeter coinvolge nella faccenda il celebre fisico] hanno, dal punto di vista dell'idealismo, il merito di aver sottolineato l'origine soggettiva non di qualcuno, ma di *tutti* i nostri concetti e della loro connessione; essi hanno, dal punto di vista dell'empirismo, il merito non minore di riconoscere che è l'esperienza, come istanza del tutto indipendente dal pensiero, che decide dell'esattezza dei concetti » (*Archiv für systematische Philosophie*, vol. V, 1898-1899, pp. 169-170). Nel 1900 Kleinpeter scriveva: Kant e Berkeley, malgrado tutte le differenze che li separano da Mach, « sarebbero in ogni caso piú vicini a quest'ultimo che non l'empirismo metafisico dominante nelle scienze naturali [cioè il materialismo! il signor professore evita di chiamare il diavolo con il suo nome!], che costituisce l'oggetto principale degli attacchi di Mach » (ivi, vol. VI, p. 87). Nel 1903 egli scriveva: « Il punto di partenza di Berkeley e di Mach è irrefutabile »... « Mach corona l'opera di Kant » (*Kantstudien*, vol. VIII, 1903, pp. 314, 274).

Nella prefazione alla traduzione russa dell'*Analisi delle sensazioni* Mach nomina anche T. Ziehen, « che segue, se non la stessa, una via molto vicina ». Prendiamo il libro del prof. T. Ziehen: *Teoria psicofisiologica della conoscenza* (Theodor Ziehen: *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*, Jena, 1898) e vediamo che l'autore, già nella prefazione, invoca Mach, Avenarius, Schuppe, ecc. Altro allievo quindi riconosciuto dal maestro. La « moderna » teoria di Ziehen è che solo la « folla » può credere che le « cose reali suscitano le nostre sensazioni » (p. 3) e che « non vi può essere, sulla soglia della teoria della conoscenza, altra iscrizione che le parole di Berkeley: "gli oggetti esterni esistono non in se stessi, ma nel nostro intelletto" » (p. 5). « Le sensazioni e le rappresentazioni ci sono date. Le une e le altre le comprendiamo sotto il termine di processi psichici o psichico. Il non-psichico è un'espressione priva di contenuto » (p. 100). Le leggi

della natura non sono rapporti fra corpi materiali, ma « tra sensazioni ridotte » (p. 104: in questo « nuovo » concetto delle « sensazioni ridotte » sta tutta l'originalità del berkeleismo di Ziehen!).

Già nel 1904, nel II volume della sua *Introduzione* (pp. 298-301), Petzoldt rinnegava Ziehen come idealista. Nel 1906, la sua lista degli *idealisti o psicomonisti* portava già il nome di Cornelius, Kleinpeter, Ziehen, Verworn (*Das Weltproblem* ecc., p. 137, nota). Vedete dunque che tutti questi signori professori cadono in « malintesi » interpretando le « concezioni di Mach e Avenarius » (ivi).

Poveri Mach e Avenarius! Non li hanno calunniati soltanto i loro nemici accusandoli di idealismo e « persino » (come si è espresso Bogdanov) di solipsismo, ma anche gli amici, gli allievi, i continuatori, i professori-specialisti hanno capito a rovescio, in senso idealistico, i loro maestri. Se l'empiriocriticismo si trasforma in idealismo, ciò non prova assolutamente la falsità profonda dei suoi confusi postulati fondamentali presi da Berkeley. Dio ce ne liberi! Non è che un piccolo « malinteso » alla Nozdriov-Petzoldt[87].

Ma quel che è piú comico, è che Petzoldt, questo guardiano della purezza e dell'innocenza, ha prima « completato » Mach e Avenarius con l'« a priori logico » e poi li ha associati a Wilhelm Schuppe, corifeo del fideismo.

Se Petzoldt avesse conosciuto i seguaci inglesi di Mach, avrebbe dovuto allargare di molto la lista dei machisti caduti (per un « malinteso ») nell'idealismo. Abbiamo già accennato a Karl Pearson come a un idealista conseguente molto lodato da Mach. Ecco altri giudizi di due « calunniatori » che si esprimono allo stesso modo su Pearson: « Il professor Pearson si limita a farsi eco di una dottrina enunciata per la prima volta dal veramente grande Berkeley » (Howard V. Knox in *Mind*, vol. VI, 1897, p. 205). « Il signor Pearson è, indubbiamente, un idealista nel senso piú stretto della parola » (Georges Rodier, in *Revue philosophique*, 1888, II, vol. 26, p. 200). L'idealista inglese William Clifford, che Mach considera « vicinissimo » alla sua filosofia (*Analisi delle sensazioni*, p. 8), dev'essere considerato piuttosto maestro che allievo di Mach, poiché i lavori filosofici di Clifford sono stati pubblicati tra il 1870 e il 1880. Il « malinteso » è creato qui direttamente da Mach, che « non ha rilevato » nel 1901 l'idealismo nella dottrina di Clifford secondo la quale il mondo è una « sostanza spirituale » (*mind-stuff*), un « oggetto sociale », un'« esperienza alta-

mente organizzata », ecc.*. Notiamo, per caratterizzare la ciarlataneria dei machisti tedeschi, che Kleinpeter nel 1905 fa di questo idealista uno dei fondatori della « gnoseologia del naturalismo contemporaneo »!

A p. 284 dell'*Analisi delle sensazioni* Mach cita il filosofo americano P. Carus che « si avvicina » (al buddismo e al machismo). Carus, che si qualifica « ammiratore e amico personale » di Mach, redige a Chicago la rivista filosofica *Monist* e la rivistucola di propaganda religiosa *The open court* (La libera tribuna). « La scienza è rivelazione divina », dice una nota redazionale di questa rivistucola popolare. « Noi pensiamo che la scienza può riformare la Chiesa, conservando tutto ciò che la religione ha di vero, di sano e di buono ». Collaboratore assiduo del *Monist*, Mach vi ha pubblicato capitoli delle sue recenti opere. Carus migliora un « pochino » Mach nella direzione di Kant, dichiarando che Mach è un « idealista o, direi, un soggettivista », ma che lui, Carus, è pure convinto che, malgrado le divergenze parziali, « io e Mach pensiamo allo stesso modo » **. « Il nostro monismo — dichiara Carus — non è né materialistico, né spiritualistico, né agnostico; esso è semplicemente coerenza... esso prende l'esperienza per base e si serve come metodo delle forme sistematizzate dei rapporti dell'esperienza » (plagio evidente dell'*Empiriomonismo* di A. Bogdanov!). Il motto di Carus è: « Non agnosticismo ma scienza positiva; non misticismo ma pensiero chiaro, non supernaturalismo né materialismo ma concezione monistica del mondo; non un dogma ma religione; non credo ma fede pura [*not creed, but faith*] ». Nell'applicare questo motto Carus predica una « nuova teologia », una « teologia scientifica » o *teonomia*, che nega la lettera della Bibbia, ma insiste sul fatto che « ogni verità è divina e Dio si rivela nelle scienze naturali come nella storia » ***. Bisogna notare che nel suo libro succitato sulla gnoseologia del naturalismo contemporaneo, Kleinpeter raccomanda Carus accanto a Ostwald, ad Ave-

* William Kingdon Clifford: *Lectures and essays*, 3. ed., Londra, 1901, vol. II, pp. 55, 65, 69. « Su questo punto sono completamente per Berkeley contro Spencer » (p. 58). « L'oggetto è una serie di cambiamenti *nella* mia coscienza e non qualcosa fuori di essa » (p. 52).

** *The Monist*, vol. XVI, luglio 1906. P. Carus: *Prof. Mach's Philosophy*, pp. 320, 345, 333. Si tratta della risposta a un articolo di Kleinpeter pubblicato sulla stessa rivista.

*** Ivi, vol. XIII, p. 24; articolo di Carus: *La teologia come scienza*.

narius e agli immanentisti (pp. 151-152). Quando Haeckel pubblicò le sue tesi per un'alleanza dei monisti, Carus si pronunciò categoricamente contro: in primo luogo Haeckel ha il torto di rinnegare l'apriorismo che è « pienamente compatibile con la filosofia scientifica »; in secondo luogo, Carus si leva contro la dottrina determinista di Haeckel, che « esclude la possibilità del libero arbitrio »; in terzo luogo, Haeckel commette l'« errore di sottolineare la concezione unilaterale dello scienziato contro il conservatorismo tradizionale delle Chiese. Egli interviene perciò come nemico delle Chiese esistenti invece di rallegrarsi del loro sviluppo superiore in nuove e piú giuste interpretazioni dei loro dogmi » (ivi, vol. XVI, 1906 p. 122). Carus stesso ammette che « numerosi liberi pensatori mi considerano reazionario e mi biasimano perché non unisco la mia voce al coro dei loro attacchi contro tutte le religioni, in quanto superstizioni » (p. 355).

È del tutto evidente che siamo in presenza di un capo di quella congrega di avventurieri letterari americani che si dedica ad inebetire il popolo con l'oppio della religione. Anche Mach e Kleinpeter sono entrati a farne parte, evidentemente a causa di un piccolo « malinteso ».

5. *L'« empiriomonismo » di A. Bogdanov.*

« Personalmente — scrive di sé Bogdanov — non conosco finora, da quanto è stato pubblicato, che un solo empiriomonista: un certo A. Bogdanov; ma d'altra parte lo conosco molto bene e posso garantire che le sue concezioni soddisfano pienamente la formula sacramentale della priorità della natura sullo spirito. Egli vede, precisamente, in tutto ciò che esiste una catena ininterrotta di sviluppo, i cui anelli inferiori si perdono nel caos degli elementi, mentre gli anelli superiori, che noi conosciamo, rappresentano *l'esperienza degli uomini* [corsivo di Bogdanov], l'esperienza psichica e, piú in alto ancora, l'esperienza fisica; quest'esperienza e la conoscenza che ne deriva corrispondono a ciò che viene chiamato comunemente " spirito " » (*Emp.*, III, XII).

Bogdanov schernisce qui, come formula « sacramentale », la tesi

a noi nota di Engels, eludendola però con diplomazia! Non siamo in disaccordo con Engels, no, no, assolutamente...

Ma considerate piú attentamente il riassunto fatto dallo stesso Bogdanov del suo famigerato « empiriomonismo » e della sua « sostituzione ». Il mondo fisico viene chiamato *esperienza degli uomini* e si dichiara che l'esperienza fisica sta « *piú in alto* » di quella psichica nella catena dello sviluppo. Clamorosa assurdità! Assurdità proprio identica a quella di ogni filosofia idealistica. È veramente comico come Bogdanov cerchi di far passare per materialismo un « sistema » simile: la natura, sappiatelo, è per me primordiale e lo spirito secondario. Se s'interpreta cosí la definizione di Engels, allora anche Hegel è materialista, poiché anche lui pone prima l'esperienza psichica (sotto il nome di idea assoluta) e poi il mondo fisico, la natura, situati « piú in alto » e infine la conoscenza umana, che attraverso la natura concepisce l'idea assoluta. Nessun idealista negherà la priorità della natura, presa in questo senso, poiché di fatto non è priorità, la natura non viene considerata come dato *immediato*, come punto di partenza della gnoseologia. In realtà, v'è ancora un lungo cammino da percorrere *attraverso l'astrazione* dello « psichico » per giungere alla natura. Che queste astrazioni si chiamino idea assoluta, *Io* universale, volontà universale ecc. ecc., è cosa di poca importanza. Con ciò si distinguono le *varietà* dell'idealismo, il cui numero è infinito. È essenziale all'idealismo prendere lo psichico come punto di partenza, dal quale viene dedotta la natura, e *solo dopo* dedurre dalla natura l'ordinaria coscienza umana. Questo elemento « psichico » primordiale è perciò sempre una *astrazione morta* che maschera una teologia diluita. Tutti sanno, per esempio, che cosa è l'*idea* umana, ma l'idea senza l'uomo e anteriore all'uomo, l'idea nell'astratto, l'idea assoluta è un'invenzione teologica dell'idealista Hegel. Tutti sanno che cos'è la sensazione umana, ma la sensazione senza l'uomo, anteriore all'uomo è una assurdità, un'astrazione morta, un sotterfugio idealistico. Ricorre precisamente a un sotterfugio idealistico Bogdanov quando stabilisce la scala seguente:

1) Il caos degli « elementi » (noi sappiamo che la paroletta elementi non fa che nascondere la nozione umana di *sensazioni*).

2) L'esperienza psichica degli uomini.

3) L'esperienza fisica degli uomini.

4) « La conoscenza che essa genera ».

Non vi possono essere sensazioni (umane) senza l'uomo. Dunque il primo gradino è una morta astrazione idealistica. Concretamente, davanti a noi stanno non le sensazioni *umane* che tutti conoscono e hanno in comune, ma sensazioni immaginate non si sa come, sensazioni di *nessuno*, sensazioni *in generale*, sensazioni divine, allo stesso modo in cui Hegel ha divinizzato la comune idea umana, una volta staccata dall'uomo e dal cervello umano.

Via dunque il primo gradino.

Il secondo gradino deve pure essere eliminato, poiché nessun uomo e neppure le scienze naturali conoscono lo *psichico anteriore* al fisico (in Bogdanov il secondo gradino sta *prima* del terzo). Il mondo fisico esisteva prima che lo psichico potesse apparire come il piú alto prodotto delle forme superiori della materia organica. Anche il secondo gradino di Bogdanov è una morta astrazione, pensiero senza cervello, ragione umana staccata dall'uomo.

Solo scartando questi due primi gradini potremo avere un quadro del mondo che corrisponde realmente alle scienze naturali e al materialismo. E precisamente: 1) il mondo fisico esiste *indipendentemente* dalla coscienza dell'uomo ed esisteva molto *prima* dell'uomo, *prima* di qualsiasi « esperienza umana »; 2) lo psichico, la coscienza, ecc., è il piú alto prodotto della materia (cioè del fisico), è una funzione di quella particella particolarmente complessa della materia che si chiama cervello umano.

« Il campo della sostituzione — scrive Bogdanov — coincide con quello dei fenomeni fisici; ai fenomeni psichici non si deve sostituire nulla, poiché sono complessi immediati » (XXXIX).

Questo è idealismo bello e buono, poiché lo psichico, cioè la coscienza, la rappresentazione, la sensazione, ecc., è considerato come *immediato*, mentre il fisico è dedotto da esso, gli è sostituito. Il mondo è il *non-Io* creato dal nostro *Io*, diceva Fichte. Il mondo è l'idea assoluta, diceva Hegel. Il mondo è volontà, diceva Schopenhauer. Il mondo è concetto e rappresentazione, dice l'immanentista Rehmke. L'essere è coscienza, dice l'immanentista Schuppe. Il fisico è il sostituto dello psichico, dice Bogdanov. Bisogna esser ciechi per non veder la medesima sostanza idealistica in tutti questi diversi giri di parole.

« Domandiamoci — scrive Bogdanov nel primo libro dell'*Empiriomonismo*, pp. 128-129 — che cos'è un essere " vivente ", per esem-

pio, un "uomo"». E risponde: «"Uomo" è innanzitutto un determinato complesso di "sensazioni immediate"». Notate: «*innanzitutto*»! «*Poi*, nell'ulteriore sviluppo dell'esperienza, l'"uomo" diviene per sé e per gli altri un corpo fisico come tutti gli altri».

«Complesso» di assurdità da cima a fondo, buono solo per dedurre l'immortalità dell'anima, oppure l'idea di Dio, ecc. L'uomo è innanzitutto un complesso di sensazioni immediate e un corpo fisico nell'*ulteriore sviluppo*! Esistono quindi «sensazioni immediate» *senza* corpo fisico, *anteriori* al corpo fisico. Peccato che questa magnifica filosofia non sia ancora capitata nei nostri seminari: là saprebbero apprezzare tutti i suoi pregi.

«... Abbiamo ammesso che la stessa "natura fisica" è un *derivato* [corsivo di Bogdanov] dei complessi immediati (ai quali appartengono anche le coordinazioni "psichiche"), che essa è il riflesso di questi complessi in altri complessi a essi analoghi, ma di tipo piú complesso (nell'esperienza socialmente organizzata degli esseri viventi)» (p. 146).

Una filosofia la quale insegna che la stessa natura fisica è un derivato, è filosofia clericale pura e semplice. E questo suo carattere non è per niente modificato dal fatto che personalmente Bogdanov respinge con ardore qualsiasi religione. Anche Dühring era ateo; egli proponeva perfino di proibire la religione nel suo regime «socialitario». Ma ciononostante Engels aveva assolutamente ragione quando diceva che il «sistema» di Dühring non può sussistere in definitiva senza la religione. La stessa cosa avviene con Bogdanov, con questa differenza sostanziale, che il passo citato non contiene una contraddizione fortuita, ma l'essenza del suo «empiriomonismo» e di tutta la sua «sostituzione». Se la natura è derivata, va da sé che essa non può derivare che da qualcosa di piú grande, piú ricco, piú vasto, piú potente della natura, da qualcosa che esiste, poiché per «creare» la natura bisogna esistere indipendentemente da essa. Dunque qualcosa esiste *fuori* della natura e per di piú questo qualcosa *crea* la natura. Nel linguaggio comune questo qualcosa si chiama *Dio*. I filosofi idealisti hanno sempre cercato di modificare questo termine, di renderlo piú astratto, piú nebuloso e allo stesso tempo (per renderlo piú verosimile) piú vicino allo «psichico», come «complesso immediato», dato immediato che non ha bisogno di essere provato. L'idea assoluta, lo spirito universale, la volontà universale, «*sostitu-*

zione universale » dello psichico al fisico, è sempre la stessa idea, presentata in formule differenti. Ogni uomo conosce, e le scienze naturali ne fanno oggetto d'indagine, l'idea, lo spirito, la volontà, lo psichico, come funzioni del cervello umano in attività normale; staccare queste funzioni dalla materia organizzata in modo determinato, trasformarle in funzioni universali, in una astrazione generale, « sostituire » questa astrazione a tutta la natura fisica, è una stravaganza della filosofia idealistica: significa voler schernire le scienze naturali.

Il materialismo dice che l'« esperienza socialmente organizzata degli esseri viventi » è un derivato della natura fisica, è il risultato di un suo lungo sviluppo, sviluppo da uno stato iniziale della natura fisica in cui non esisteva e non poteva esistere né società, né organizzazione, né esperienza, né esseri viventi. L'idealismo afferma che la natura fisica è un derivato dell'esperienza degli esseri viventi e, nel dire questo, l'idealismo eguaglia (se non sottomette) la natura a Dio. Poiché Dio è, indubbiamente, un derivato dell'esperienza socialmente organizzata degli esseri viventi. In qualunque senso rigirate la filosofia di Bogdanov, essa non contiene assolutamente altro che confusione reazionaria.

Bogdanov ritiene che parlare di organizzazione sociale dell'esperienza sia fare del « socialismo gnoseologico » (libro III, p. XXXIV). Ragionamento da matti. Se s'intendesse cosí il socialismo, i gesuiti sarebbero ardenti partigiani del « socialismo gnoseologico », poiché il punto di partenza della loro gnoseologia è la divinità, intesa come « esperienza socialmente organizzata ». Il cattolicesimo è senza dubbio esperienza socialmente organizzata; soltanto invece di rispecchiare la verità obiettiva (negata da Bogdanov e riflessa dalla scienza), rispecchia lo sfruttamento dell'ignoranza popolare da parte di determinate classi della società.

Ma perché disturbare i gesuiti! Troviamo integralmente il « socialismo gnoseologico » di Bogdanov presso gli immanentisti tanto cari a Mach. Leclair considera la natura come coscienza del « genere umano » (*Der Realismus*, ecc., p. 55), non del singolo individuo. Tale socialismo gnoseologico alla Fichte i filosofi borghesi ve lo serviranno a sazietà. Anche Schuppe sottolinea *das generische, das gattungsmässige Moment des Bewusstseins* (pp. 379-380 nel *V. f. w. Ph.*, vol. XVII), cioè il momento generico, conforme al genere, della coscienza. Pensare che l'idealismo filosofico sparisca perché alla co-

scienza dell'individuo si sostituisce la coscienza dell'umanità, oppure all'esperienza di una persona l'esperienza socialmente organizzata, equivale a pensare che il capitalismo dovrebbe sparire quando una società per azioni si sostituisce a un capitalista.

I nostri machisti russi, Iusckevic e Valentinov, hanno ripetuto, dopo il materialista Rakhmetov, che Bogdanov è idealista (coprendo per questo Rakhmetov di ingiurie volgari). Ma essi non sono stati capaci di riflettere sulla provenienza di questo idealismo. Secondo loro Bogdanov è un caso particolare, individuale, fortuito. È falso. Bogdanov può personalmente credere di avere inventato un sistema « originale », ma basta paragonarlo ai suddetti allievi di Mach per rendersi conto della falsità di quell'opinione. La differenza che esiste tra Bogdanov e Cornelius è molto minore della differenza tra Cornelius e Carus. La differenza che esiste tra Bogdanov e Carus è minore (per quanto concerne il sistema filosofico, naturalmente, e non il grado di coscienza delle conclusioni reazionarie) di quella tra Carus e Ziehen, ecc. Bogdanov è soltanto una delle manifestazioni dell'« esperienza socialmente organizzata » che attesta lo sviluppo del machismo in senso idealistico. Bogdanov (naturalmente trattiamo qui *soltanto* di Bogdanov come filosofo) non avrebbe potuto venire alla luce se nella dottrina del suo maestro Mach non ci fossero stati « elementi »... di berkeleismo. E non potrei concepire per Bogdanov un « castigo piú terribile » di tradurre il suo *Empiriomonismo*, mettiamo, in tedesco, e darlo per la recensione a Leclair e Schubert-Soldern, Cornelius e Kleinpeter, Carus e Pillon (il francese collaboratore e allievo di Renouvier). Questi commilitoni dichiarati di Mach, e in parte suoi discepoli diretti, direbbero di piú con le loro lodi alla teoria della « sostituzione » che con tutti i loro ragionamenti.

Del resto, è dubbio se sia giusto considerare la filosofia di Bogdanov come un sistema immutabile e finito. In nove anni, dal 1899 al 1908, le fluttuazioni della filosofia di Bogdanov sono passate attraverso quattro stadi. Egli fu dapprima materialista « naturalista-storico » (cioè semicosciente e istintivamente fedele allo spirito delle scienze naturali). I suoi *Elementi fondamentali della concezione storica della natura* recano tracce evidenti di questa fase. La seconda fase fu quella dell'« energetica » di Ostwald, in voga verso il periodo 1895-1900, cioè la fase dell'agnosticismo confuso che si smarrisce

qua e là nell'idealismo. Da Ostwald (la copertina del *Corso di filosofia naturale* di Ostwald reca: « Dedicato a E. Mach ») Bogdanov passò poi a Mach, cioè ne adottò i postulati fondamentali dell'idealismo soggettivo, incoerente e confuso come tutta la filosofia di Mach. Quarta fase: tentativo di disfarsi di alcune contraddizioni del machismo e di creare una parvenza di idealismo oggettivo. La « teoria della sostituzione generale » mostra che Bogdanov ha descritto, dal suo punto di partenza, un arco di circa 180°. È questa fase piú lontana o piú vicina delle precedenti al materialismo dialettico? Se Bogdanov segna il passo, è ovvio che se ne è allontanato. Se continua a procedere sullo stesso arco sul quale ha camminato per nove anni, si è avvicinato: deve fare ora *solamente* un passo serio per ritornare al materialismo e precisamente rigettare universalmente la sua sostituzione universale, dato che la sua sostituzione universale raccoglie, in un codino cinese, tutti i peccati dell'idealismo equivoco, tutte le debolezze dell'idealismo soggettivo conseguente, come (*si licet parva componere magnis*!, se è consentito paragonare le piccole cose alle grandi) l'« idea assoluta » di Hegel riunisce insieme tutte le contraddizioni dell'idealismo di Kant e tutte le debolezze della dottrina di Fichte. A Feuerbach restava da compiere *soltanto* un serio passo per ritornare al materialismo: rigettare universalmente, eliminare assolutamente l'idea assoluta, questa « sostituzione » hegeliana dello « psichico » alla natura fisica. Feuerbach tagliò il codino cinese dell'idealismo filosofico, cioè prese a fondamento la natura senza nessuna « sostituzione ».

Chi vivrà vedrà se il codino cinese dell'idealismo machista crescerà ancora a lungo.

6. *La « teoria dei simboli » (o dei geroglifici) e la critica di Helmholtz.*

Per completare quanto abbiamo detto intorno agli idealisti quali commilitoni e successori dell'empiriocriticismo, sarà opportuno rilevare il carattere della critica machista di alcune tesi filosofiche trattate nella nostra letteratura. Per esempio, i nostri machisti, che vorrebbero essere marxisti, si sono gettati con una gioia particolare sui « geroglifici » di Plekhanov, cioè sulla teoria secondo la quale le sensazioni e le rappresentazioni dell'uomo non sono né copie delle cose

reali e dei processi della natura, né la loro immagine riflessa, ma segni convenzionali, simboli, geroglifici, ecc. Bazarov deride questo materialismo a base di geroglifici, e bisogna osservare che *egli avrebbe ragione* se respingesse il materialismo geroglifico in favore del *materialismo* non geroglifico. Ma anche qui Bazarov adopera di nuovo un metodo da giocoliere, e sotto la bandiera della critica del « geroglifismo », fa passare di contrabbando la sua abiura del materialismo. Engels non parla né di simboli né di geroglifici, ma di copie, di fotografie, di immagini, di riflessi delle cose. Invece di rilevare l'errore che Plekhanov ha commesso allontanandosi dalle formulazioni del materialismo date da Engels, Bazarov, per mezzo dell'errore di Plekhanov, nasconde al lettore la verità di Engels.

Per spiegare sia l'errore di Plekhanov che la confusione di Bazarov, prendiamo un grande rappresentante della « teoria dei simboli » (sostituire la parola simbolo con la parola geroglifico non cambia la questione), Helmholtz, e vediamo come lo criticavano da un lato i materialisti e dall'altro gli idealisti in combutta con i machisti.

Helmholtz, grandissima autorità nelle scienze naturali, fu, come la stragrande maggioranza degli scienziati, incoerente in filosofia. Egli propendeva per il kantismo ma, nella sua gnoseologia, non si attenne coerentemente nemmeno a questa concezione. Ecco, per esempio, un ragionamento intorno alla corrispondenza degli oggetti e dei concetti, preso dalla sua *Ottica fisiologica*: « Io ho... designato le sensazioni come *simboli* dei rapporti del mondo esterno e ho negato qualsiasi loro analogia con le cose che designano » (p. 579 della traduzione francese; p. 442 dell'originale tedesco). Questo è agnosticismo; ma piú avanti, nella stessa pagina, leggiamo: « I nostri concetti e le nostre rappresentazioni sono *azioni* che gli oggetti che noi vediamo e ci rappresentiamo esercitano sul nostro sistema nervoso e sulla nostra coscienza ». Questo è materialismo. Ma Helmholtz non ha un'idea chiara del rapporto fra la verità assoluta e la verità relativa, come si vede nei suoi ragionamenti ulteriori. Per esempio, un po' piú avanti, Helmholtz dice: « Per conseguenza, penso che non ha nessun senso parlare di una verità delle nostre rappresentazioni, che non sia verità *pratica*. Le rappresentazioni che ci formiamo delle cose *non possono essere* altro che simboli, segni dati naturalmente per gli oggetti, segni che noi impariamo a usare per regolare i nostri movimenti e le nostre azioni. Quando noi abbiamo im-

parato a decifrare in modo corretto questi simboli, siamo in grado, col loro aiuto, di orientare le nostre azioni in modo da ottenere il risultato voluto... ». È falso: Helmholtz scivola qui nel soggettivismo, nella negazione della realtà obiettiva e della verità obiettiva. Ed egli giunge a una falsità flagrante quando termina la frase con le parole: « un'idea e l'oggetto da essa rappresentato sono due cose che appartengono evidentemente a due mondi del tutto diversi... ». Soltanto i kantiani separano in questo modo l'idea dalla realtà, la coscienza dalla natura. Tuttavia, un po' piú avanti leggiamo:

« Per quanto riguarda in primo luogo le qualità degli oggetti esterni, è sufficiente riflettere un poco per vedere che tutte le qualità che noi possiamo attribuire ad essi designano esclusivamente *azioni* che gli oggetti esterni esercitano o sui nostri sensi o su altri oggetti della natura » (p. 581 della traduzione francese; p. 445 dell'originale tedesco; io traduco dalla versione francese). Qui Helmholtz passa di nuovo alla concezione materialistica. Helmholtz era un kantiano incoerente il quale talora riconosceva le leggi aprioristiche del pensiero, talora si orientava verso la « realtà trascendente » del tempo e dello spazio (cioè verso una concezione materialistica di entrambi), talora deduceva le sensazioni dell'uomo dagli oggetti esterni agenti sui nostri organi dei sensi, talora affermava che le sensazioni sono soltanto simboli, vale a dire segni arbitrari separati dal mondo « assolutamente diverso » delle cose da essi designate (cfr. Victor Heyfelder: *Ueber den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz*, Berlino, 1897).

Ecco come Helmholtz espone le sue concezioni in un discorso sui « fatti nella percezione » pronunciato nel 1878 (« grande avvenimento nel campo del realismo », come lo chiama Leclair): « Le nostre sensazioni sono appunto azioni suscitate nei nostri organi da cause esterne e il modo con il quale si manifesta quest'azione dipende, evidentemente, in grande misura dal carattere dell'apparato sul quale si esercita l'azione. In quanto la qualità della nostra sensazione ci informa delle proprietà dell'azione esterna che l'ha originata, noi possiamo considerarla come un *segno* [*Zeichen*], ma non come un'*immagine* di quest'azione. Infatti, dall'immagine si esige una certa rassomiglianza con l'oggetto che essa raffigura... Ma dal segno non si esige nessuna rassomiglianza con ciò di cui esso è il segno » (*Vorträge und Reden*, 1884, p. 226, vol. II). Se le sensazioni non sono immagini delle cose, ma soltanto segni o simboli che non hanno « nes-

suna somiglianza » con esse, il postulato materialistico da cui è partito Helmholtz è compromesso; sull'esistenza degli oggetti esterni si stende l'ombra del dubbio, poiché i segni o simboli sono pienamente possibili anche se si riferiscono a oggetti fittizi, e ognuno conosce esempi di *simili* segni o simboli. Sulle orme di Kant, Helmholtz tenta di tracciare, in linea di principio, una specie di confine tra il « fenomeno » e la « cosa in sé ». Egli nutre una prevenzione insormontabile contro il materialismo diretto, chiaro, aperto. Ma egli stesso dice un po' piú avanti: « Non vedo come si potrebbe confutare un sistema di idealismo soggettivo spinto all'estremo che volesse considerare la vita come un sogno. Si può affermare che esso è inverosimile, insoddisfacente al massimo grado, e io mi associerei, a questo proposito, alle piú risolute negazioni, ma un tale sistema sarebbe svolto in modo coerente... L'ipotesi realistica, per contro, si fida del giudizio [o della testimonianza: *Aussage*] dell'auto-osservazione comune, secondo la quale i cambiamenti delle percezioni dovuti ad azioni determinate non hanno alcun nesso psichico con l'impulso della volontà che precede. Quest'ipotesi considera tutto ciò che è confermato dalle percezioni quotidiane, il mondo materiale fuori di noi, come esistente indipendentemente dalle nostre rappresentazioni » (pp. 242-243). « Non c'è dubbio che l'ipotesi realistica è la piú semplice che noi possiamo fare, controllata e confermata in campi di applicazione straordinariamente vasti, rigorosamente determinata nelle singole sue parti e perciò al piú alto grado utilizzabile e feconda come base per l'azione » (p. 243). Anche l'agnosticismo di Helmholtz rassomiglia al « materialismo che si vergogna », con la differenza che invece delle cadute di Huxley nel berkeleismo, si hanno qui cadute nel kantismo.

Perciò Albrecht Rau, seguace di Feuerbach, critica risolutamente la teoria dei simboli di Helmholtz come un abbandono incoerente del « realismo ». Il concetto fondamentale di Helmholtz — dice Rau — è il postulato realistico secondo il quale « noi conosciamo, per mezzo dei nostri sensi, le proprietà obiettive delle cose » *. La teoria dei simboli non si accorda con questa concezione (interamente materialistica, come abbiamo visto) perché essa implica una certa sfiducia nella sensibilità, nelle indicazioni dei nostri organi dei sensi. È indiscutibile che l'immagine non può mai essere interamente ugua-

* Albrecht Rau: *Empfinden und Denken*, Giessen, 1896, p. 304.

le al modello, ma una cosa è l'immagine e altra cosa è il simbolo, il *segno convenzionale*. L'immagine presuppone necessariamente e inevitabilmente la realtà obiettiva di ciò che essa « riflette ». Il « segno convenzionale », il simbolo, il geroglifico sono nozioni che comportano un elemento di agnosticismo del tutto superfluo. E perciò A. Rau ha assolutamente ragione di dire che Helmholtz, con la sua teoria dei simboli, paga un tributo al kantismo. « Se Helmholtz — dice Rau — restasse fedele alla sua concezione realistica, se egli si attenesse coerentemente al principio secondo il quale le proprietà dei corpi esprimono tanto le relazioni dei corpi tra di loro che le loro relazioni con noi, è evidente che non avrebbe bisogno di tutta questa teoria dei simboli; allora, potrebbe dire brevemente e chiaramente: "Le sensazioni originate in noi dalle cose sono immagini dell'essenza di queste cose" » (ivi, p. 320).

Questa è la critica che un materialista fa di Helmholtz. Egli respinge il materialismo dei geroglifici e dei simboli, ossia il semi-materialismo di Helmholtz in nome del materialismo coerente di Feuerbach.

Anche l'idealista Leclair (che rappresenta la « scuola immanentista » cara alla mente e al cuore di Mach) accusa Helmholtz di incoerenza e di esitazione tra il materialismo e lo spiritualismo (*Der Realismus* ecc., p. 154). Ma, per Leclair, la teoria dei simboli non è insufficientemente materialistica, ma troppo materialistica. « Helmholtz suppone — scrive Leclair — che le percezioni della nostra coscienza forniscano punti d'appoggio sufficienti per conoscere la concatenazione nel tempo e l'identità o la non-identità delle cause trascendenti. Secondo Helmholtz ciò è sufficiente per presupporre un ordine retto da leggi nel campo del trascendente » (p. 33, cioè nel campo della realtà obiettiva). E Leclair tuona contro questo « pregiudizio dogmatico di Helmholtz ». « Il Dio di Berkeley — egli esclama — come causa ipotetica del corso delle idee, *retto da leggi naturali*, nel nostro spirito, è in grado di soddisfare la nostra esigenza di una spiegazione causale, almeno quanto un mondo di cose esterne » (p. 34). « L'applicazione coerente della teoria dei simboli... non può dare alcun risultato senza una buona dose di realismo volgare » (p. 35, cioè di materialismo).

In questo modo, un « idealista critico », nel 1879, rimproverava Helmholtz per il suo materialismo. Vent'anni dopo, Kleinpeter, al-

lievo di Mach, lodato dal maestro, confutava per mezzo della « moderna » filosofia di Mach, le idee « invecchiate » di Helmholtz, nel modo seguente, in un articolo intitolato *Sulla concezione fondamentale della fisica in Ernst Mach e Heinrich Hertz* *. Per ora, lasciamo da parte Hertz (il quale, in sostanza, era incoerente quanto Helmholtz) e vediamo il confronto tra Mach e Helmholtz, stabilito da Kleinpeter. Dopo aver citato parecchi passi dei due scrittori e sottolineato con forza particolare la nota affermazione di Mach che i corpi sono simboli mentali per complessi di sensazioni, ecc., Kleinpeter dice:

« Se noi seguiamo lo svolgimento delle idee di Helmholtz, incontriamo i seguenti postulati fondamentali:

« 1) Esistono oggetti appartenenti al mondo esterno.

« 2) Un cambiamento di questi oggetti non è concepibile senza l'azione di una qualche causa (pensata come reale).

« 3) " La causa, secondo il significato originario della parola, è ciò che rimane o è immutato dietro i fenomeni che mutano e cioè: la materia e la legge della sua azione, la forza " [Helmholtz citato da Kleinpeter].

« 4) È possibile dedurre tutti i fenomeni dalle loro cause in modo logicamente rigoroso e inequivocabile.

« 5) Il raggiungimento di questo scopo equivale al possesso della verità obiettiva, il raggiungimento [*Erlangung*] della quale appare in tal modo concepibile » (p. 163).

Indignato per questi postulati, per la loro contraddizione, per l'impostazione di problemi insolubili, Kleinpeter osserva che Helmholtz non si attiene rigorosamente a tali concezioni e adopera talvolta « giri di frase che ricordano un po' il senso puramente logico che Mach dava alle parole », come materia, forza, causa, ecc.

« Non è difficile trovare l'origine dell'insoddisfazione nella quale ci lascia Helmholtz, se ricordiamo le parole cosí belle e chiare di Mach. Tutto il ragionamento di Helmholtz pecca per un'interpretazione errata delle parole: massa, forza, ecc. Infatti questi sono soltanto concetti, prodotti della nostra immaginazione e non sono affatto realtà esistenti fuori del pensiero. Noi non siamo assoluta-

* *Archiv für Philosophie*, II, *Systematische Philosophie*, vol. V, 1899, particolarmente a pp. 163-164.

mente in grado di conoscere una cosa del genere. Dalle osservazioni dei nostri sensi, in generale, non siamo in grado — a causa della loro imperfezione — di trarre anche una sola deduzione di unico significato. Noi non potremmo mai affermare che, per esempio, attraverso la lettura di una certa scala [*durch Ablesen einer Skala*] otteniamo un unico numero determinato; entro determinati limiti sono sempre possibili infiniti numeri i quali si accordano tutti egualmente bene con i fatti sottoposti a osservazione. E non possiamo in alcun modo conoscere addirittura qualcosa di reale che si trovi fuori di noi. Ma supponiamo che ciò sia possibile e che noi conosciamo delle realtà; in questo caso non avremmo il diritto di applicare ad esse le leggi della logica, che sono le *nostre* leggi e sono soltanto applicabili ai *nostri* concetti, ai *nostri* [il corsivo è dappertutto di Kleinpeter] prodotti del pensiero. Tra i fatti non c'è nesso logico, ma soltanto semplice successione; giudizi apodittici sono qui inconcepibili. Per conseguenza non è giusto dire che un fatto è la causa di un altro; e unitamente a quest'affermazione cade tutta la deduzione di Helmholtz costruita su questo concetto. Infine, è impossibile raggiungere la verità obiettiva, cioè esistente indipendentemente da ogni soggetto, ed è impossibile non soltanto a causa delle proprietà dei nostri sensi, ma anche perché noi, in quanto uomini [*wir als Menschen*], in generale non potremo mai avere nessuna idea di ciò che esiste in modo assolutamente indipendente da noi » (p. 164).

Come il lettore vede, il nostro allievo di Mach, ripetendo le espressioni favorite del suo maestro e quelle di Bogdanov, che non vuol riconoscere di essere machista, respinge in blocco tutta la filosofia di Helmholtz, e la respinge da un punto di vista idealistico. La teoria dei simboli, in particolare, non è nemmeno trattata a parte dall'idealista il quale la giudica come una deviazione accidentale e senza importanza dal materialismo. Quanto a Helmholtz, Kleinpeter lo sceglie come rappresentante « delle concezioni tradizionali in fisica », « concezioni alle quali ancora oggi si attiene la maggioranza dei fisici » (p. 160).

In conclusione, abbiamo che Plekhanov ha commesso un errore evidente nella sua esposizione del materialismo e che Bazarov, invece, ha completamente confuso la questione mettendo in un sol mucchio materialismo e idealismo, contrapponendo alla « teoria dei simboli » o « materialismo dei geroglifici » l'assurdo idealistico se-

condo il quale « la rappresentazione dei sensi è appunto la realtà esistente fuori di noi ». Partendo dal seguace di Kant, Helmholtz, come anche da Kant stesso, i materialisti sono andati a sinistra, i machisti a destra.

7. *La duplice critica di Dühring.*

Rileviamo ancora un tratto caratteristico nell'inverosimile deformazione del materialismo da parte dei machisti. Valentinov vuol battere i marxisti confrontandoli con Büchner — il quale avrebbe moltissimi punti di contatto con Plekhanov — quantunque Engels avesse tenuto a definire nettamente la fondamentale differenza tra lui e Büchner. Bogdanov, affrontando la stessa questione da un altro lato, sembra difendere il « materialismo degli scienziati » del quale « si parla, di solito, con un certo disprezzo » (*Empiriomonismo*, L. III, p. X). Sia Valentinov che Bogdanov fanno una confusione imperdonabile. Marx ed Engels « parlarono sempre con disprezzo » dei cattivi socialisti, ma da ciò risulta soltanto che il loro spirito era quello del vero socialismo scientifico e non delle migrazioni dal socialismo alle concezioni borghesi. Marx ed Engels hanno sempre condannato il *cattivo* materialismo (e, in principal modo, il materialismo antidialettico), ma lo condannavano dal punto di vista del *materialismo* dialettico, del materialismo piú elevato, piú sviluppato, e non dal punto di vista dell'humismo e del berkeleismo. Marx, Engels e Dietzgen parlavano dei cattivi materialisti per fare i conti con loro e per correggere i loro errori; mentre degli humiani e berkeleiani — Mach e Avenarius — non avrebbero neppure parlato, limitandosi a qualche osservazione ancora piú sprezzante sulla loro corrente nel suo *insieme*. Perciò gli infiniti versacci e le smorfie dei nostri machisti nei riguardi di Holbach e soci, di Büchner e soci e cosí via, servono soltanto a gettar polvere negli occhi del pubblico, a nascondere l'abbandono dei princípi stessi del materialismo in generale da parte di tutto il machismo e la paura di fare i conti direttamente e francamente con Engels.

Eppure sarebbe difficile esprimere la propria opinione sul materialismo francese del secolo XVIII, e su Büchner, Vogt e Moleschott, piú chiaramente di quanto abbia fatto Engels alla fine del II capitolo

del suo *Ludwig Feuerbach*. *Non si può* non capire Engels, a meno che non lo *si voglia snaturare*. Marx ed io siamo materialisti, dice Engels in questo capitolo, mettendo in chiaro la differenza *fondamentale* che esiste tra tutte le scuole del materialismo e l'*intero campo* degli idealisti, e tutti i kantiani e i seguaci di Hume in generale. Ed Engels *rimprovera a Feuerbach una certa pusillanimità*, una certa leggerezza, che gli fece abbandonare, in qualche caso, il materialismo in generale, a causa degli errori di questa o quella scuola di materialisti. Feuerbach « non doveva però [*durfte nich*] — dice Engels — scambiare col materialismo la dottrina dei predicatori ambulanti » (Büchner e soci) (p. 21). Soltanto menti guastate dalla lettura dei professori reazionari tedeschi e dalla fede nelle loro dottrine potevano *non capire* il carattere di *tali* rimproveri rivolti da Engels a Feuerbach.

Engels dice con una chiarezza lampante che Büchner e soci « non andarono menomamente al di là di questi limiti dei loro maestri »[50], cioè dei materialisti del secolo XVIII, che non hanno fatto *neppure un passo avanti*. Questo e *soltanto questo* Engels rimprovera a Büchner e soci; egli non rimprovera ad essi d'essere stati materialisti, come pensano gli ignoranti, ma di *non aver fatto progredire* il materialismo: « *e in realtà l'ulteriore svolgimento della teoria* [del materialismo] *non era assolutamente affar loro* ». *Soltanto* questo Engels rimprovera a Büchner e soci. E nello stesso luogo, Engels enumera, *punto per punto*, le *tre* « ristrettezze » (*Beschränktheiten*) fondamentali dei materialisti francesi del secolo XVIII, ristrettezze delle quali Marx ed Engels si sbarazzarono, ma delle quali Büchner e soci non seppero sbarazzarsi. Prima ristrettezza: la concezione dei vecchi materialisti era « meccanicistica » *nel senso* che essi applicavano esclusivamente « i criteri della meccanica a processi che sono di natura organica e chimica » (p. 19). Vedremo nel capitolo seguente come l'incomprensione di queste parole di Engels abbia avuto per effetto che certuni, attraverso la fisica moderna, siano andati a cadere nell'idealismo. Engels non respinge il materialismo *meccanicistico* per le accuse che gli muovono i fisici della « moderna » tendenza idealistica (e anche machista). Seconda ristrettezza: il carattere metafisico delle concezioni dei vecchi materialisti, che consiste nel loro « *modo di filosofare antidialettico* ». I nostri machisti, che, come abbiamo visto, non hanno capito un bel niente del modo come Engels applica la dialettica alla gnoseologia (la verità assoluta e la verità relativa, per esem-

pio), condividono interamente con Büchner e soci questa ristrettezza. Terza ristrettezza: la conservazione dell'idealismo « in alto », nel campo della scienza sociale; l'incomprensione del materialismo storico.

Dopo aver enumerato e spiegato queste tre « ristrettezze » con una chiarezza che esaurisce la questione (pp. 19-21)[*], Engels aggiunge subito: Büchner e soci non andarono al di là *« di questi limiti »* (*über diese Schranken*).

Esclusivamente per queste tre cose, *esclusivamente* in questi limiti, Engels respinge sia il materialismo del secolo XVIII che la dottrina di Büchner e soci. Su tutte le altre questioni, piú elementari, del materialismo (snaturate dai machisti) *non c'è e non può esserci nessuna differenza* tra Marx ed Engels da una parte e tutti questi vecchi materialisti dall'altra. Soltanto i machisti russi hanno portato la confusione in tale questione del tutto chiara. Infatti per i loro maestri e compagni d'idee dell'Europa occidentale, la divergenza radicale tra l'indirizzo di Mach e soci e l'indirizzo dei materialisti in generale è del tutto evidente. I nostri machisti hanno avuto bisogno di aggrovigliare la questione per presentare la loro rottura col marxismo e il loro passaggio al campo della filosofia borghese come « piccole correzioni » al marxismo!

Prendete Dühring. È difficile immaginare qualche cosa di piú sprezzante dei giudizi che Engels ha dato di lui. Ma guardate *come quello stesso Dühring, oltre che da Engels, era in pari tempo criticato da Leclair,* il quale esaltava « la filosofia rivoluzionaria » di Mach. Per Leclair, Dühring rappresenta *« l'estrema sinistra »* del materialismo, « la quale afferma senza ambagi che la sensazione, come in generale ogni manifestazione della coscienza e della intelligenza, è una secrezione, una funzione, la piú alta fioritura, un effetto complessivo, ecc., dell'organismo animale » (*Der Realismus* ecc., 1879, pp. 23-24).

Forse per questo Engels criticava Dühring? No. Su questo punto egli era *completamente d'accordo* con Dühring, come con qualsiasi altro materialista. Egli lo criticava da un punto di vista diametralmente opposto, lo criticava perché il suo materialismo non era coerente, per le sue fantasie idealistiche che lasciavano uno spiraglio aperto al fideismo.

« La natura stessa lavora entro l'essere dotato di rappresentazioni, e anche fuori di esso, a produrre, secondo una legge, conce-

zioni coerenti e a creare le conoscenze necessarie sull'andamento delle cose ». Leclair cita queste parole di Dühring e attacca furiosamente questa concezione del materialismo, « la piú grossolana metafisica » di questo materialismo, l'« illusione », ecc. ecc. (pp. 160 e 161-163).

Forse per questo Engels criticava Dühring? No. Engels derideva ogni specie di enfasi, ma per quanto riguarda il riconoscimento delle leggi obiettive della natura, riflesse dalla coscienza, *egli era completamente d'accordo con Dühring*, come con qualsiasi altro materialista.

« Il pensiero è la forma suprema di tutta la rimanente realtà... ». « Il postulato fondamentale della filosofia è l'indipendenza e la distinzione del mondo reale materiale dal gruppo dei fenomeni della coscienza che nascono in questo mondo e lo concepiscono ». Leclair cita queste parole di Dühring insieme a parecchi attacchi dello stesso Dühring contro Kant, ecc. e lo accusa per questo di cadere nella « metafisica » (p. 218-222), di riconoscere il « dogma metafisico », ecc.

Forse per questo Engels criticava Dühring? No. Engels era completamente d'accordo con Dühring, come con qualsiasi altro materialista, nel riconoscere che il mondo esiste indipendentemente dalla coscienza e che ogni deviazione dei kantiani, degli humiani, dei berkeleiani, ecc., da questa verità è un errore. Se Engels avesse visto *da che parte* Leclair, di concerto con Mach, si metteva a criticare Dühring, egli avrebbe designato questi due filosofi reazionari con termini *cento volte* piú sprezzanti di quelli adoperati per Dühring! Per Leclair, Dühring era l'incarnazione del realismo e del materialismo pernicioso (cfr. anche *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie*, 1882, p. 45). W. Schuppe, maestro e commilitone di Mach, nel 1878 accusava Dühring di « realismo delirante », *Traumrealismus* *, ritorcendo l'espressione « idealismo delirante », lanciata da Dühring contro tutti gli idealisti. Per Engels *al contrario* Dühring era un materialista *non abbastanza* fermo, chiaro e coerente.

Marx ed Engels, come anche J. Dietzgen, entrarono nel campo della filosofia quando tra gli intellettuali avanzati in generale, e negli ambienti operai in particolare, dominava il materialismo. È perciò del tutto naturale che Marx ed Engels rivolgessero tutta la loro attenzione non a ripetere le vecchie cose, ma a promuovere un serio *sviluppo* teorico del materialismo, ad applicarlo alla storia, e cioè a

* Dott. Wilhelm Schuppe: *Erkenntnistheoretische Logik*, Bonn, 1878, p. 56.

completare la costruzione dell'edificio della filosofia materialistica *fino alla sommità*. È del tutto naturale che, nel campo della gnoseologia, *si limitassero* a correggere gli errori di Feuerbach, a deridere le banalità del materialista Dühring, a criticare gli errori di Büchner (si veda J. Dietzgen), a sottolineare ciò che faceva *particolarmente* difetto a questi scrittori, che erano i piú diffusi e i piú popolari negli ambienti operai, e precisamente: la dialettica. Marx, Engels e J. Dietzgen non si preoccupavano delle verità elementari del materialismo, intorno alle quali volgarizzatori ambulanti strillavano in decine di pubblicazioni; ma rivolgevano tutta la loro attenzione a evitare che queste verità elementari non fossero rese volgari, non fossero eccessivamente semplificate, non conducessero a un ristagno del pensiero (« materialismo in basso, idealismo in alto »), non facessero dimenticare il frutto *prezioso* dei sistemi idealistici, la dialettica hegeliana, questa perla che i galli Büchner, Dühring e soci (assieme a Leclair, a Mach, ad Avenarius, ecc.) non sapevano estrarre dal letamaio dell'idealismo assoluto.

Se ci si fa un'idea un po' concreta di queste condizioni storiche nelle quali sono nate le opere filosofiche di Engels e di J. Dietzgen, diviene del tutto chiara la ragione per cui essi si sono separati nettamente dai volgarizzatori delle verità elementari del materialismo, *piuttosto che difendere* queste stesse verità. Marx ed Engels si sono anche separati dai volgarizzatori delle rivendicazioni fondamentali della democrazia politica piuttosto che difendere essi stessi queste rivendicazioni.

Soltanto allievi dei filosofi reazionari potevano « non avvertire » questa circostanza e presentare le cose al lettore come se Marx ed Engels non capissero che cosa volesse dire essere materialisti.

8. *Come ha potuto J. Dietzgen incontrare il favore dei filosofi reazionari?*

L'esempio surriportato di Helfond contiene già una risposta a questa domanda e noi non seguiremo gl'innumerevoli casi nei quali i nostri machisti hanno trattato J. Dietzgen alla maniera di Helfond. Sarà piú utile riportare una serie di ragionamenti di J. Dietzgen per mostrare i suoi lati deboli.

« Il pensiero è una funzione del cervello », dice Dietzgen (*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1903, p. 52. C'è una traduzione russa: *Sustcnost golovnoi raboty*). « Il pensiero è un prodotto del cervello... Il mio scrittoio, in quanto contenuto del mio pensiero, coincide con questo pensiero e non si differenzia da esso. Ma questo scrittoio, fuori della mia testa, è un suo oggetto completamente distinto da essa » (p. 53). Queste posizioni materialistiche assolutamente chiare, Dietzgen le completa però nel modo seguente:

« Ma anche la rappresentazione non sensibile esiste sensibilmente, materialmente, cioè realmente... Lo spirito non si differenzia dal tavolo, dalla luce, dal suono piú di quanto queste cose si differenzino l'una dall'altra » (p. 54). Qui si ha un errore evidente. Che il pensiero e la materia siano « reali », cioè esistano, è vero. Ma chiamare materiale il pensiero, significa fare un passo falso verso la confusione del materialismo con l'idealismo. In realtà si tratta piuttosto di una inesattezza di espressione in Dietzgen che in un altro passo dice giustamente: « Lo spirito e la materia hanno almeno in comune il fatto che esistono » (p. 80). « Il pensiero è lavoro fisico », dice Dietzgen. « Per pensare ho bisogno di una materia che possa esser pensata. Questa materia ci è data nei fenomeni della natura e della vita... La materia è il limite dello spirito; lo spirito non può oltrepassarlo. Lo spirito è un prodotto della materia, la materia però è piú che un prodotto dello spirito... » (p. 64). I machisti si guardano bene dall'esaminare siffatti ragionamenti materialistici del materialista J. Dietzgen! Essi preferiscono aggrapparsi all'imprecisione e alla confusione di Dietzgen. Per esempio, egli dice che gli scienziati possono essere « idealisti solo fuori dal loro campo » (p. 108). Se e perché sia cosí, è una questione su cui i machisti tacciono. Ma una pagina prima Dietzgen ammette « l'aspetto positivo dell'idealismo contemporaneo » (p. 106) e « l'insufficienza del principio materialistico », il che dovrebbe rallegrare i machisti! Il pensiero di Dietzgen inesattamente espresso è che anche la differenza tra materia e spirito è *relativa e non eccessiva* (p. 107). È giusto, ma da ciò non deriva l'insufficienza del materialismo, ma l'insufficienza del materialismo metafisico, antidialettico.

« La verità profana, verace, non è basata su una persona. Le sue basi sono al di fuori [cioè fuori della persona], nel suo materiale: essa è una verità obiettiva... Noi ci chiamiamo materialisti... I materialisti

in filosofia sono caratterizzati dal fatto che essi pongono all'origine, a capo di tutto, il mondo fisico e considerano l'idea o lo spirito come una conseguenza, mentre gli avversari, alla maniera religiosa, deducono le cose dal verbo,... deducono il mondo materiale dall'idea» (*Kleinere Philosophische Schriften*, 1903, pp. 59, 62). Questo riconoscimento della verità obiettiva e la ripetizione della definizione *engelsiana* del materialismo sono cose su cui i machisti sorvolano. Ma ecco che Dietzgen dice: «Noi potremmo con pari diritto chiamarci idealisti, poiché il nostro sistema poggia sul risultato complessivo della filosofia, sull'indagine scientifica dell'idea, sulla chiara intelligenza della natura dello spirito» (p. 63). Non è difficile appigliarsi a questa frase manifestamente sbagliata per negare il materialismo. In realtà la formulazione in Dietzgen è piú falsa di quanto non lo sia il suo pensiero fondamentale che si riduce a indicare come il vecchio materialismo non avesse saputo analizzare scientificamente le idee (mediante il materialismo storico).

Ecco il ragionamento di Dietzgen sul vecchio materialismo: «Il nostro materialismo è una conquista scientifica, storica, come la nostra comprensione dell'economia politica. Noi ci distinguiamo anche dai materialisti di una volta, cosí come ci distinguiamo nettamente dai socialisti del passato. Con quei materialisti abbiamo in comune soltanto il fatto di ammettere che la materia è la premessa o base prima dell'idea» (p. 140). Questo «soltanto» è caratteristico! Esso racchiude in sé *tutto* il fondamento gnoselogico del materialismo *in quanto si distingue* dall'agnosticismo, dal machismo e dall'idealismo. Ma qui Dietzgen concentra la sua attenzione sull'esigenza di differenziarsi dal materialismo volgare.

Tuttavia segue poi un passo nettamente erroneo: «È necessario allargare il concetto di materia. Vi rientrano tutti i fenomeni della realtà e conseguentemente anche la nostra capacità di conoscere e di spiegare» (p. 141). È una confusione, che con il pretesto di «allargare» il materialismo serve solo a mescolare materialismo e idealismo. Attaccarsi a simile «allargamento» significa dimenticare la *base* della filosofia di Dietzgen, il riconoscimento della materia come elemento primario, come «confine dello spirito». E poche righe dopo Dietzgen, in effetti, si correggerà da se stesso: «Il tutto regge la parte, la materia regge lo spirito» (p. 142)... «In questo senso possiamo amare e venerare il mondo materiale... come causa prima, come creatore del

cielo e della terra » (p. 142). È una confusione includere nel concetto di materia anche i pensieri, come Dietzgen ripete nelle *Incursioni* (op. cit., p. 214); è confusione, poiché questa inclusione fa perdere ogni significato all'opposizione gnoseologica di materia e spirito, di materialismo e idealismo, sulla quale opposizione lo stesso Dietzgen insiste. Che questa contrapposizione non debba essere « eccessiva », esagerata, metafisica, è fuori dubbio (e nell'averlo ribadito sta il grande merito del materialista dialettico Dietzgen). I limiti dell'assoluta necessità e dell'assoluta veridicità di questa relativa contrapposizione sono appunto quei limiti che determinano l'*orientamento* delle indagini gnoseologiche. Operare al di là di questi limiti, con la contrapposizione fra materia e spirito, tra fisico e psichico, come se si trattasse di una contrapposizione assoluta, sarebbe un grossolano errore.

Dietzgen, al contrario di Engels, esprime le sue idee in modo vago, oscuro, confuso. Ma, prescindendo dalle deficienze dell'esposizione e dai singoli errori, egli difende a ragion veduta la « *teoria materialistica della conoscenza* » (pp. 222 e 271), il « *materialismo dialettico* » (p. 224). « La teoria materialistica della conoscenza — dice J. Dietzgen — si riduce alla constatazione del fatto che l'organo umano della conoscenza non emana nessuna luce metafisica, ma è una parte della natura che riflette altre parti della natura (pp. 222-223). « La facoltà conoscitiva non è una fonte sovrannaturale della verità, ma è invece uno strumento speculare che riflette le cose del mondo, ossia la natura » (p. 243). I nostri profondi machisti eludono l'analisi di ogni singola tesi della *teoria materialistica della conoscenza* di J. Dietzgen, attaccandosi alle sue deviazioni da essa, alla mancanza di chiarezza e alla confusione. J. Dietzgen può piacere ai filosofi reazionari perché qua e là porta confusione. È ormai ovvio che dove c'è confusione troviamo i machisti.

Marx scriveva a Kugelmann il 5 dicembre del 1868: « Parecchio tempo fa egli [Dietzgen] mi mandò un frammento di un manoscritto sulla " capacità di pensiero ", contenente, nonostante una certa confusione e ripetizioni troppo frequenti, molte cose eccellenti e — per essere il prodotto indipendente di un operaio — perfino ammirevoli » [60] (p. 52 della traduzione russa). Il sig. Valentinov riporta questo passo *senza pensare* a domandarsi in che cosa Marx scorgeva in Dietzgen della *confusione*: se in ciò che avvicina Dietzgen a Mach o in ciò che

oppone Dietzgen a Mach. Il sig. Valentinov non si poneva questa domanda perché aveva letto Dietzgen e le lettere di Marx alla maniera del Petruscka di Gogol. Ma a questa domanda non è difficile trovare una risposta. Marx piú volte chiamò la sua concezione filosofica materialismo dialettico e l'*Antidühring* di Engels, *che Marx lesse completamente nel manoscritto*, espone precisamente questa concezione. Quindi, persino i vari sigg. Valentinov avrebbero potuto comprendere che la *confusione* di Dietzgen poteva consistere solo nella *sua deviazione* da una coerente applicazione della dialettica, da un materialismo coerente e in particolare dall'*Antidühring*.

I signori Valentinov e consorti non capiscono che Marx ha chiamato confusione in Dietzgen *solo ciò che avvicina Dietzgen a Mach*, il quale è partito da Kant non per giungere al materialismo, ma a Berkeley e Hume? O forse il materialista Marx ha chiamato confusione proprio la teoria materialistica della conoscenza di J. Dietzgen e ha approvato le sue deviazioni dal materialismo? E ha approvato quanto diverge dall'*Antidühring*, scritto con la sua collaborazione?

Chi vogliono prendere in giro i nostri machisti che vorrebbero essere considerati marxisti e che proclamano a tutto il mondo che il « loro » Mach ha approvato Dietzgen? I nostri eroi non hanno capito che Mach ha potuto approvare Dietzgen solo in ciò per cui Marx lo chiamava confusionario!

In una valutazione generale d'insieme J. Dietzgen non merita un biasimo cosí severo. Egli è per i nove decimi un materialista che non ha mai avuto pretese di originalità o di possedere una filosofia particolare che fosse diversa dal materialismo. Dietzgen ha parlato piú volte di Marx, e sempre come del *capo della tendenza* (cfr. *Kleinere philosophische Schriften*, p. 4, opinione del 1873; a p. 95, anno 1876, sottolinea che Marx ed Engels « possedevano la scuola filosofica necessaria », cioè la preparazione filosofica; a p. 181, anno 1886, parla di Marx e di Engels come dei « fondatori riconosciuti » della tendenza). Dietzgen era marxista, ed Eugen Dietzgen e, ahimé, il compagno P. Dauge, gli rendono un cattivo servizio inventando il « monismo naturalistico », il « dietzgenismo », ecc. Il « dietzgenismo », in quanto si distingua dal materialismo dialettico, *è confusione*, è un *passo verso* la filosofia reazionaria, è un tentativo di creare un indirizzo filosofico non sulla base di ciò che v'è di grande in Joseph Dietzgen (in

questo operaio filosofo, che alla sua maniera scoprí il materialismo dialettico, c'è molto di grande), ma *sui suoi punti deboli*!

Mi limiterò a due esempi sul modo in cui il compagno P. Dauge ed Eugen Dietzgen scivolano verso la filosofia reazionaria.

P. Dauge scrive a p. 273 della seconda edizione dell'*Acquisito*: « La stessa critica borghese segnala l'affinità di Dietzgen con l'empiriocriticismo e la filosofia immanentistica »; e piú in là: « in particolare con Leclair » (citazione dalla « critica borghese »).

Che P. Dauge apprezzi e rispetti Dietzgen è fuor di dubbio. Ma è egualmente fuor di dubbio che egli disonora Dietzgen riportando *senza protesta* il giudizio di uno scribacchino borghese che accosta il piú reciso nemico del fideismo e dei professori, dei « lacchè diplomati » della borghesia, al propagandista diretto del fideismo, al piú dichiarato reazionario quale è Leclair. È possibile che Dauge abbia ripetuto il giudizio altrui sugli immanentisti e Leclair senza conoscere personalmente gli scritti di questi reazionari. Ma in questo caso gli servirà da ammonimento quel che diciamo: che cioè la *via* che va *da* Marx alle particolarità di Dietzgen, a Mach, agli immanentisti è la via che porta al pantano. Non soltanto l'avvicinamento a Leclair, ma anche l'accostamento a Mach mette in rilievo il Dietzgen confusionario anziché il Dietzgen materialista.

Difenderò J. Dietzgen contro Dauge. Affermo che J. Dietzgen non ha meritato la vergogna di venire accostato a Leclair. E posso rimandare al testimonio piú autorevole in tale questione: a un reazionario, a un filosofo fideista e « immanentista » pari a Leclair, precisamente a Schubert-Soldern. Nel 1896 costui scriveva: « I socialdemocratici si richiamano volentieri a Hegel con maggiore o minor ragione (di solito con minor ragione), ma materializzano la filosofia hegeliana; cfr. J. Dietzgen... L'assoluto diventa in Dietzgen l'universo, ma quest'ultimo diviene la cosa in sé, il soggetto assoluto, i cui fenomeni ne sono i predicati. Ovviamente Dietzgen non si accorge di fare in questo modo della piú pura astrazione la base del processo concreto, cosí come non se ne accorge Hegel... Hegel, Darwin, Haeckel e il materialismo delle scienze naturali spesso si uniscono caoticamente in Dietzgen » (*Questioni sociali*, p. XXXIII). Schubert-Soldern intende le sfumature filosofiche meglio di Mach, il quale loda tutti senza eccezione, perfino il kantiano Jerusalem.

Eugen Dietzgen ha avuto l'ingenuità di lamentarsi col pubblico

tedesco perché in Russia dei materialisti meschini «offendevano» Joseph Dietzgen e *ha tradotto* in tedesco gli articoli di Plekhanov e di Dauge su J. Dietzgen (vedi J. Dietzgen: *Erkenntnis und Wahrheit*, Stoccarda, 1908, appendice). Il povero «seguace del monismo naturalistico» ha fatto le spese delle sue lagnanze. Fr. Mehring, che di filosofia e di marxismo se ne intende alquanto, ha scritto nella sua recensione che *Plekhanov in sostanza ha ragione contro Dauge* (*Neue Zeit*, 1908, n. 38, 19 giugno, appendice, p. 432). Per Mehring è fuori dubbio che J. Dietzgen, *allontanandosi* da Marx ed Engels, si *è messo in un impiccio*. Eugen Dietzgen ha risposto a Mehring con una nota lunga e piagnucolosa nella quale è arrivato a dire che J. Dietzgen può essere utilizzato «per la conciliazione» dei «fratelli nemici: gli ortodossi e i revisionisti» (*N. Z.*, 1908, n. 44, 31 luglio, p. 652).

Ancora un avvertimento, compagno Dauge: la strada che porta da Marx al «dietzgenismo» e al «machismo» è *la strada che porta al pantano*, naturalmente non le singole persone, non Tizio, Caio o Sempronio, ma la tendenza.

E non gridate, signori machisti, che io faccio appello alle «autorità»: le vostre grida contro le autorità non fanno che mascherare il fatto che voi alle autorità del socialismo (Marx, Engels, Lafargue, Mehring, Kautsky) sostituite le *autorità* della borghesia (Mach, Petzoldt, Avenarius, gli immanentisti). Meglio per voi sarebbe non sollevare il problema «delle autorità» e «del principio di autorità»!

LA RIVOLUZIONE MODERNA NELLE SCIENZE NATURALI E L'IDEALISMO FILOSOFICO

Un anno fa, la rivista *Die Neue Zeit* pubblicava un articolo di Joseph Diner-Dénes, intitolato: *Il marxismo e la rivoluzione moderna nelle scienze naturali* (1906-1907, n. 52). Il difetto di questo articolo sta nell'ignorare le conclusioni gnoseologiche che si traggono dalla « nuova » fisica e che, in questo momento, hanno per noi un interesse particolare. Ma appunto questo difetto rende per noi particolarmente interessanti la concezione e le conclusioni dell'autore summenzionato. Joseph Diner-Dénes condivide, come l'autore di queste righe, l'opinione di quel « comune marxista » del quale i nostri machisti parlano con tanto superbo disdegno. « Ogni marxista comune medio — scrive per esempio il signor Iusckevic — è solito qualificarsi materialista dialettico » (p. 1 del suo libro). Ed ecco che questo comune marxista, in persona di Diner-Dénes, ha messo *direttamente* a confronto le moderne scoperte delle scienze naturali, e in particolare della fisica (raggi X, raggi Becquerel, emanazioni del radio, ecc.), con l'*Antidühring* di Engels. A quale conclusione lo ha condotto questo confronto? « Nei campi piú diversi delle scienze naturali si sono acquisite nuove conoscenze — scrive J. Diner-Dénes — ed esse convergono tutte verso quel punto che Engels voleva far risaltare, e cioè vengono a confermare che nella natura " non vi sono opposizioni inconciliabili, non vi sono linee di separazione e differenze rigidamente fissate " e che se troviamo nella natura opposizioni e differenze, noi e soltanto noi introduciamo nella natura l'immobilità e il carattere assoluto di queste opposizioni e differenze ». Si è scoperto, per esempio, che la luce e l'elettricità sono soltanto manifestazioni di una medesima forza della natura. L'ipotesi che l'affinità chimica si riduca a processi elettrici diviene ogni giorno piú probabile. Gli elementi chimici indistruttibili

e indecomponibili, il numero dei quali continua sempre ad aumentare come per irridere all'unità del mondo, risultano distruttibili e decomponibili. Si è riusciti a trasformare un elemento di radio in un elemento di elio. « Come tutte le forze della natura si riducono a una forza unica, cosí anche tutte le sostanze della natura si riducono a *un'unica sostanza* » (il corsivo è di J. Diner-Dénes). E l'autore, citando l'opinione di uno scienziato che considera l'atomo soltanto come condensazione dell'etere, esclama: « Che splendida conferma di ciò che pensava Engels trent'anni fa: il movimento è il modo di esistere della materia!... Tutti i fenomeni della natura sono movimento e il loro differenziarsi è dovuto soltanto al fatto che noi, uomini, percepiamo questo movimento in forme diverse... Le cose stanno appunto come aveva detto Engels. Esattamente come la storia, la natura è sottoposta alla legge del movimento dialettico ».

D'altra parte, non si può prendere in mano una pubblicazione machista o relativa al machismo senza trovare richiami pretenziosi alla fisica moderna la quale, dicono, avrebbe confutato il materialismo, ecc. ecc. Che questi richiami siano fondati, è un'altra faccenda, ma il legame della fisica moderna o, piú esattamente, di una determinata scuola della fisica moderna, col machismo e con altre varietà della filosofia idealistica contemporanea, non può esser messo in dubbio. Analizzare il machismo ignorando, come fa Plekhanov, questo legame, vuol dire farsi beffa dello spirito del materialismo dialettico, cioè sacrificare nel metodo di Engels lo spirito alla lettera. Engels dice chiaramente: « Ad ogni scoperta che fa epoca nel campo delle scienze naturali » (per non parlare della storia del genere umano) « esso [il materialismo] deve cambiare la sua forma » (*Ludwig Feuerbach*, p. 19, ediz. tedesca)[91]. Per conseguenza, la revisione della « forma » del materialismo di Engels, la revisione delle sue tesi di filosofia naturale, non soltanto non ha nulla di « revisionista » nel senso che si è convenuto di dare a questa parola, ma è anzi un'esigenza necessaria del marxismo. Ai machisti non rimproveriamo affatto questa revisione, ma il loro procedimento *puramente revisionista* che consiste nel modificare *l'essenza* del materialismo col pretesto di criticarne la *forma* e nell'accettare le tesi fondamentali della filosofia borghese reazionaria, senza un qualsiasi tentativo di affrontare direttamente, francamente, risolutamente, per esempio, la seguente affermazione di Engels che, nel caso in questione, è senza

dubbio estremamente importante: «... movimento senza materia è impensabile» (*Antidühring*, p. 50)[**].

È ovvio che analizzando i legami che intercorrono fra una delle scuole della fisica moderna e la rinascita della filosofia idealistica, non abbiamo nessuna intenzione di occuparci di teorie particolari della fisica. Ci interessano esclusivamente le deduzioni gnoseologiche tratte da alcune tesi determinate e da scoperte note a tutti. Queste deduzioni gnoseologiche s'impongono talmente all'attenzione, che molti fisici le prendono già in esame. Oltre a ciò, su questo terreno esistono già tra i fisici diverse tendenze e si costituiscono determinate scuole. Il nostro compito si limita dunque a mettere in rilievo l'essenza delle divergenze che esistono fra queste correnti e quali sono i loro rapporti con gli indirizzi fondamentali della filosofia.

1. *La crisi della fisica contemporanea.*

Il noto fisico francese Henri Poincaré dice, nel suo libro *Il valore della scienza*, che esistono «i sintomi di una crisi seria» della fisica e dedica a questa crisi un capitolo completo (il capitolo VIII, cfr. p. 171). La crisi non si riduce soltanto al fatto che «il radio, questo grande rivoluzionario», mina il principio della conservazione dell'energia. «Anche tutti gli altri princípi sono messi in pericolo» (p. 180). Per esempio, il principio di Lavoisier, o principio della conservazione della massa, è anch'esso minato dalla teoria elettronica della materia. Secondo questa teoria, gli atomi sono formati di particelle estremamente piccole, cariche di elettricità positiva o negativa, che si chiamano elettroni e che «sono immerse in un ambiente che noi chiamiamo etere». Gli esperimenti dei fisici permettono di calcolare la velocità del movimento degli elettroni e la loro massa (o il rapporto della loro massa con la loro carica elettrica). La velocità del movimento degli elettroni è paragonabile per esempio alla velocità della luce (300.000 chilometri al secondo) e raggiunge, all'incirca, la terza parte di questa velocità. Date tali condizioni, bisogna tener conto della duplice massa dell'elettrone corrispondentemente alla necessità di vincere, in primo luogo, l'inerzia dell'elettrone e, in secondo luogo, l'inerzia dell'etere. La prima massa sarà la massa reale o meccanica dell'elettrone; la seconda «la massa elettrodinamica che rappresenta

l'inerzia dell'etere ». Orbene, la prima massa risulta uguale a zero. Tutta la massa degli elettroni, o almeno degli elettroni negativi, risulta, per la sua origine, interamente ed esclusivamente elettrodinamica. La massa scompare. Le basi della meccanica sono minate. È ugualmente minato il principio di Newton sull'eguaglianza dell'azione e della reazione, ecc.

Noi — dice Poincaré — siamo davanti alle « rovine » dei vecchi princípi della fisica, davanti a una « disfatta generale dei princípi ». È vero — egli aggiunge restrittivamente — che tutte queste eccezioni ai princípi si riferiscono a grandezze infinitamente piccole; è possibile che noi non conosciamo ancora altre grandezze infinitamente piccole le quali si oppongano a questo sconvolgimento delle vecchie leggi; e inoltre il radio è rarissimo. Ma in ogni caso stiamo attraversando un « *periodo di dubbi* ». Abbiamo già visto quali conclusioni gnoseologiche trae l'autore da questo « periodo di dubbi ». « I concetti di spazio e di tempo non ci sono dati (o imposti) dalla natura, ma siamo noi che li diamo alla natura »; « tutto ciò che non è pensato è puro nulla ». Queste sono conclusioni idealistiche. Lo sconvolgimento dei princípi fondamentali dimostra (tale è lo svolgimento delle idee di Poincaré) che questi princípi non sono copie, riproduzioni della natura, non sono immagini di cose esterne alla coscienza dell'uomo, ma prodotti di questa coscienza. Poincaré non sviluppa in modo coerente queste conclusioni e non s'interessa troppo profondamente al lato filosofico della questione. Su di esso s'intrattiene in modo molto particolareggiato lo scrittore francese di questioni filosofiche, Abel Rey, nel suo libro: *La teoria della fisica nei fisici contemporanei* (*La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, Paris, F. Alcan, 1907). È vero che questo autore è un positivista, cioè un confusionario, a metà machista, ma in questo caso ciò è piuttosto un vantaggio, perché non si può sospettare Rey di voler « calunniare » l'idolo dei nostri machisti. Non ci si può fidare di Rey quando si tratta di dare una definizione filosofica esatta dei concetti e particolarmente quando si tratta del materialismo, perché anche Rey è un professore e, come tale, professa un assoluto e infinito disprezzo per i materialisti (pur distinguendosi per la piú completa ignoranza della gnoseologia materialistica). È superfluo dire che un certo Marx o un certo Engels non esistono per simili « uomini di scienza ». Ma Rey riassume attentamente e, in

generale, coscienziosamente l'abbondantissima letteratura sull'argomento, sia quella inglese e tedesca (soprattutto Ostwald e Mach), che quella francese. Perciò utilizzeremo spesso il suo lavoro.

In questo momento — dice questo scrittore — l'attenzione dei filosofi in genere come pure di tutti coloro che, per ragioni di vario genere, vogliono fare una critica alla scienza in generale, è attratta soprattutto dalla fisica. « Con l'analisi dei limiti e del valore della scienza fisica si discute in sostanza della legittimità della scienza positiva, della possibilità di conoscere l'oggetto » (pp. I-II). Si ha fretta di trarre conclusioni scettiche dalla « crisi della fisica contemporanea » (p. 14). Qual è dunque la natura di questa crisi? Nel corso dei primi due terzi del secolo XIX, i fisici erano d'accordo in tutte le questioni essenziali. « Si crede in una spiegazione puramente meccanica della natura; si ritiene che la fisica non sia che una meccanica piú complicata: precisamente una meccanica molecolare. Le divergenze riguardano soltanto i procedimenti impiegati per ridurre la fisica alla meccanica e i dettagli del meccanicismo ». « Oggi lo spettacolo che ci offrono le scienze fisico-chimiche è, a quanto pare, completamente cambiato. Estreme divergenze hanno sostituito l'unità generale prima esistente, e non soltanto nei particolari, ma nelle idee direttive e fondamentali. Sarebbe esagerato dire che ogni scienziato ha una propria tendenza particolare, ma è tuttavia necessario constatare che, come l'arte, anche la scienza, e particolarmente la fisica, ha numerose scuole le cui conclusioni divergono spesso e sono talvolta opposte e ostili...

« Si comprende allora nei suoi princípi e in tutta la sua estensione ciò che si è convenuto di chiamare la crisi della fisica contemporanea.

« La fisica tradizionale, fino alla metà del secolo XIX, sosteneva che sarebbe bastato un semplice prolungamento della fisica per ottenere una metafisica della materia. Questa fisica attribuiva un valore ontologico alle sue teorie. E queste teorie erano tutte meccanicistiche. Il meccanicismo tradizionale [Rey impiega questo termine in un senso particolare, nel senso di un sistema di idee che riducono la fisica alla meccanica] rappresentava dunque, al di sopra e al di là dei risultati dell'esperienza, le conoscenze *reali* del mondo materiale. Esso non era un'espressione ipotetica dell'esperienza; era un dogma... » (p. 16).

Qui dobbiamo interrompere il rispettabile « positivista ». È chiaro

che egli ci descrive la filosofia materialistica della fisica tradizionale senza voler chiamare il diavolo (cioè il materialismo) con il suo nome. A un humiano il materialismo deve sembrare metafisica, dogma, violazione dei limiti dell'esperienza, ecc. Ignorando il materialismo, l'humiano Rey non ha assolutamente nessuna idea della dialettica, della differenza tra il materialismo dialettico e il materialismo metafisico, nel senso dato da Engels a quest'espressione. Cosí, la relazione tra la verità assoluta e la verità relativa, per esempio, non è affatto chiara per Rey.

« ... Le critiche contro il meccanicismo tradizionale formulate nel corso della seconda metà del secolo XIX infirmarono questa premessa della realtà ontologica del meccanicismo. Su queste critiche si fondò una concezione filosofica della fisica che divenne quasi tradizionale nella filosofia della fine del secolo XIX. La scienza non fu piú che una formula simbolica, un mezzo di riferimento [indicazione, ***repérage***, creazione di segni, di indici, di simboli] e poiché questo mezzo di segnalazione variava secondo le diverse scuole, si giunse presto a concludere che esso segnalava soltanto ciò che veniva preventivamente foggiato [*façonné*] dall'uomo per essere segnalato [per essere simbolizzato]. La scienza divenne un'opera d'arte per i dilettanti, un'opera d'arte per gli utilitari: atteggiamenti che si aveva ben diritto di interpretare universalmente come negazione delle possibilità della scienza. Una scienza come mezzo puramente artificiale per influire sulla natura, come semplice tecnica utilitaria, non ha il diritto di chiamarsi scienza, se non si vuole travisare il senso delle parole. Dire che la scienza non può essere altro che questo, significa negare la scienza nel senso proprio di questa parola.

« Il fallimento del meccanicismo tradizionale o, piú esattamente, la critica a cui esso fu sottoposto, diede origine a questa tesi: anche la scienza è fallita. Dall'impossibilità di attenersi puramente e semplicemente al meccanicismo tradizionale, si dedusse che la scienza non è possibile » (pp. 16-17).

E l'autore pone anche la seguente domanda: « La crisi attuale della fisica è un incidente temporaneo ed esterno nell'evoluzione della scienza, oppure la scienza fa una brusca giravolta e abbandona definitivamente la via finora seguita?...

« ... Se le scienze fisico-chimiche, che storicamente sono state essenzialmente scienze emancipatrici, naufragano in una crisi che

lascia loro soltanto il valore di ricette tecnicamente utili, ma le priva di ogni significato dal punto di vista della conoscenza della natura, deve risultarne un completo rivolgimento nella logica e nella storia delle idee. La fisica perde ogni valore educativo; lo spirito positivo che essa rappresentava diventa uno spirito falso e pericoloso». Oramai, la scienza non può dare che ricette pratiche e non conoscenze reali. «La conoscenza del reale dev'essere cercata con altri mezzi... Bisogna prendere un'altra via e restituire a una intuizione soggettiva, a un senso mistico della realtà, in una parola, al mistero, tutto ciò che si credeva d'avergli strappato» (p. 19).

In quanto positivista, l'autore considera questa concezione come errata e la crisi della fisica come passeggera. Vedremo piú avanti come Rey epura Mach, Poincaré e soci da queste conclusioni. Ci limitiamo per ora a constatare la «crisi» e la sua importanza. Le ultime parole di Rey da noi citate indicano chiaramente quali elementi reazionari hanno sfruttato questa crisi e l'hanno acuita. Nella prefazione del suo libro, Rey dice apertamente che «il movimento fideista e anti-intellettualista della fine del secolo XIX» tende ad «appoggiarsi sullo spirito generale della fisica contemporanea» (p. 11). In Francia, si chiamano fideisti (dal latino *fides*, fede) coloro che pongono la fede al disopra della ragione. Anti-intellettualismo si chiama quella dottrina che nega i diritti o le pretese dell'intelletto. Per conseguenza, dal punto di vista della filosofia, l'essenza della «crisi della fisica contemporanea» consiste nel fatto che la vecchia fisica considerava le sue teorie come una «conoscenza reale del mondo materiale» e cioè come un riflesso della realtà obiettiva. La nuova corrente della fisica considera le teorie soltanto come simboli, segni, indizi valevoli nella pratica, cioè nega l'esistenza della realtà obiettiva riflessa dalla nostra coscienza e indipendente da essa. Se Rey si attenesse a una terminologia filosofica esatta dovrebbe dire: la teoria materialistica della conoscenza, ammessa istintivamente dalla vecchia fisica, è stata sostituita dalla teoria agnostica e idealistica della conoscenza e il fideismo ne ha approfittato a dispetto degli idealisti e degli agnostici.

Ma questa sostituzione che costituisce il fondo della crisi, Rey non se la riffigura nel senso che tutti i fisici moderni si oppongano a tutti i vecchi fisici. No. Egli mostra che i fisici contemporanei si dividono, secondo le loro tendenze gnoseologiche, in tre scuole: ener-

getica e concettualistica (*conceptuelle*, dalla parola concetto, idea pura), meccanicistica e neo-meccanicistica, alla quale continua ad attenersi l'enorme maggioranza dei fisici e, intermedia fra le due prime, la scuola critica. Mach e Duhem appartengono alla prima, Henri Poincaré appartiene all'ultima; Kirchhoff, Helmholtz, Thomson (lord Kelvin), Maxwell — tra i piú vecchi —, Larmor e Lorentz — tra i piú giovani, — appartengono alla seconda. Rey, nelle righe seguenti, mette chiaramente in luce la differenza essenziale che esiste tra queste *due* tendenze fondamentali (la terza è intermedia e non a sé stante):

« Il meccanicismo tradizionale costruí il sistema del mondo materiale ». Nella dottrina della struttura della materia, esso partí da « elementi qualitativamente omogenei e identici » che dovevano inoltre esser considerati come « invariabili, impenetrabili », ecc. La fisica « costruí un edificio *reale*, di materiali *reali* e di cemento *reale*. Il fisico aveva in suo possesso *gli elementi materiali, le cause e il modo* della loro azione, le leggi *reali della loro azione* » (pp. 33-38). « Il cambiamento di questa concezione della fisica consiste soprattutto nel rigettare il valore ontologico delle teorie e nel mettere esageratamente in rilievo il significato fenomenologico della fisica ». La teoria concettuale opera con « astrazioni pure » e « cerca una teoria puramente astratta che elimini, nella misura del possibile, l'ipotesi della materia ». « Il concetto di energia diviene il substrato [*substructure*] della fisica moderna. Perciò la fisica concettuale può essere piuttosto chiamata fisica *energetica* », benché questo appellativo non sia adatto, per esempio, a un rappresentante della fisica concettuale qual è Mach (p. 46).

In Rey, questa confusione dell'energetismo con il machismo non è del tutto giusta, cosí come non è del tutto giusta la sua asserzione che anche la scuola neo-meccanicistica perviene alla concezione fenomenologica della fisica (p. 48), malgrado tutta la profondità delle sue divergenze dai concettualisti. La « nuova » terminologia di Rey oscura la questione invece di chiarirla, ma non potevamo evitarla, volendo dare al lettore un'idea dell'opinione di un « positivista » sulla crisi della fisica. In sostanza, l'opposizione della « nuova » scuola alla vecchia dottrina coincide completamente, come il lettore si è potuto convincere, con la critica che Kleinpeter ha fatto di Helmholtz, e che abbiamo sopra citato. Nel riferire le concezioni dei di-

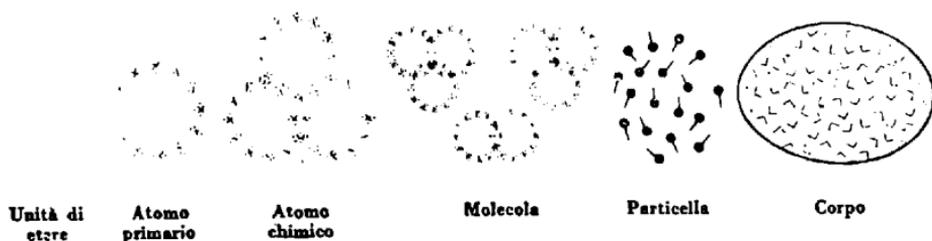
versi fisici, Rey riflette nella sua esposizione tutta l'indeterminatezza e tutta l'instabilità delle loro concezioni filosofiche. La *essenza* della crisi della fisica contemporanea consiste nello sconvolgimento delle vecchie leggi e dei princípi fondamentali, nel ripudio della realtà obiettiva esistente fuori della coscienza, e cioè nella sostituzione dell'idealismo e dell'agnosticismo al materialismo. « La materia è scomparsa »: cosí si può esprimere la difficoltà fondamentale e tipica per molte questioni particolari, creata da questa crisi. Ci soffermeremo ora su questa difficoltà.

2. « *La materia è scomparsa* ».

Nelle relazioni dei fisici contemporanei sulle recenti scoperte si può incontrare, testualmente, quest'espressione. Per esempio, L. Houllevigue, nel suo libro *L'evoluzione delle scienze*, intitola il capitolo relativo alle nuove teorie della materia in questo modo: *Esiste la materia?* « L'atomo si smaterializza — egli scrive in quel capitolo — la materia scompare » *. Per vedere con quale facilità i machisti traggono di qui conclusioni filosofiche fondamentali, basta prendere Valentinov. « Affermare che la spiegazione scientifica del mondo ha una base stabile "*soltanto* nel materialismo", è pura invenzione — egli scrive — e per di piú, invenzione assurda » (p. 67). Come distruttore di quest'assurda invenzione Valentinov cita il celebre fisico italiano Augusto Righi, il quale dice: « Si può dire quindi che la teoria degli elettroni sia una teoria della materia piú che una teoria della elettricità; anzi nel nuovo sistema l'elettricità è collocata al posto della materia » (Augusto Righi: *Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen*, Lipsia, 1905, p. 131 [*]; esiste una traduzione russa). Citando queste parole (p. 64), il signor Valentinov esclama: « Perché Righi si permette di lanciare quest'offesa alla santa materia? Forse perché egli è un solipsista, un idealista, un critico borghese, un empiriomonista qualunque o magari qualche cosa di peggio? ».

Questa osservazione, che al signor Valentinov sembra cosí pun-

* L. Houllevigue: *L'évolution des sciences*, Parigi, A. Colin, 1908, pp. 63, 87, 88; cfr. l'articolo dello stesso autore: *Les idées des physiciens sur la matière*, in *Année psychologique*, 1908.

gente e velenosa contro i materialisti, in realtà mette in mostra tutta la sua candida ignoranza intorno al materialismo filosofico. Il signor Valentinov non ha assolutamente capito in che cosa consiste il nesso *effettivo* tra l'idealismo filosofico e la « scomparsa della materia ». *Quella* « scomparsa della materia », della quale egli parla seguendo le orme dei fisici contemporanei, non ha nessun rapporto con la distinzione gnoseologica tra il materialismo e l'idealismo. Per chiarire questo punto, prendiamo uno dei machisti piú coerenti e piú chiari. Karl Pearson. Il mondo fisico consiste secondo lui in gruppi di percezioni sensibili. Egli illustra col seguente diagramma il « nostro modello intellettivo del mondo fisico », precisando che il diagramma stesso non tiene conto delle proporzioni (*The Grammar of Science*, p. 282).

Per semplificare il suo diagramma K. Pearson ha completamente escluso il problema dei rapporti tra etere ed elettricità, o tra elettroni positivi ed elettroni negativi. Ma questo non è importante. L'importante è che Pearson, dal suo punto di vista idealistico, considera i « corpi » come percezioni sensibili; quanto al fatto che questi corpi sono formati di particelle e le particelle sono formate di molecole, ecc., ciò riguarda i cambiamenti dei modelli del mondo fisico, ma non concerne in nessun modo la questione di sapere se i corpi sono simboli delle sensazioni o se le sensazioni sono immagini dei corpi. Il materialismo e l'idealismo differiscono per la diversa soluzione che essi dànno al problema dell'*origine* della nostra conoscenza, dei rapporti tra la conoscenza (e tra lo « psichico » in generale) e il mondo *fisico*, mentre la questione della struttura della materia, degli atomi e degli elettroni concerne soltanto questo « mondo fisico ». Quando i fisici dicono che « la materia scompare », vogliono dire che finora le scienze naturali riducevano tutte le ricerche sul mondo fisico a tre nozioni

ultime: la materia, l'etere, l'elettricità; oggi invece restano *soltanto* le due ultime nozioni perché si può ridurre la materia all'elettricità e si può rappresentare l'atomo come un qualcosa di simile a un sistema solare infinitamente piccolo, nel quale gli elettroni negativi gravitano a una velocità determinata (straordinariamente grande, come abbiamo visto) attorno a un elettrone positivo. Si riesce cosí a ridurre tutto il mondo fisico a due o tre elementi anziché a parecchie decine (nella misura in cui gli elettroni positivi e negativi rappresentano « due sostanze essenzialmente differenti », come si esprime il fisico Pellat; cfr, Rey, op. cit., pp. 294 e 295). Le scienze naturali conducono dunque all'*unità della materia* (ivi)*: tale è il significato effettivo dell'affermazione che la materia scompare o che l'elettricità si sostituisce alla materia, ecc., affermazione che disorienta cosí tanta gente. « La materia scompare »: ciò significa che scompare il limite al quale finora si arrestava la nostra conoscenza della materia, significa che la nostra conoscenza si approfondisce; scompaiono certe proprietà della materia che prima ci sembravano assolute, immutabili, primordiali (impenetrabilità, inerzia, massa, ecc.) e che ora si dimostrano relative, inerenti soltanto a certi stati della materia. Poiché l'*unica* « proprietà » della materia, il cui riconoscimento è alla base del materialismo filosofico, è la proprietà di *essere una realtà obiettiva*, di esistere fuori della nostra coscienza.

L'errore del machismo in generale e della nuova fisica machista consiste nell'ignorare questa base del materialismo filosofico e la differenza tra il materialismo metafisico e il materialismo dialettico. Il riconoscimento di certi elementi immutabili, dell'« essenza immutabile delle cose » e cosí via, non è materialismo, ma è materialismo *metafisico*, cioè antidialettico. Perciò J. Dietzgen rilevava che « l'oggetto della scienza è infinito » e che non soltanto l'infinito, ma anche « il piú piccolo degli atomi » è incommensurabile, non conoscibile totalmente, *inesauribile*, « poiché la natura, in ogni sua parte, non ha né principio né fine » (*Kleinere philosophische Schriften*, pp. 229 e

* Cfr. Oliver Lodge: *Sur les éléctrons*, Parigi, 1906, p. 159: « La teoria elettrica della materia », il riconoscimento dell'elettricità come « sostanza fondamentale », è un'« acquisizione teorica vicinissima a ciò che i filosofi perseguirono sempre, cioè all'unità della materia ». Cfr. anche: Augusto Righi: *Ueber die Struktur der Materie*, Lipsia, 1908, J. J. Thomson: *The corpuscular theorie of matter*, Londra, 1907; P. Langevin: *La physique des électrons*, in *Revue générale des sciences*, 1905. pp. 257-276.

230). Perciò Engels citava l'esempio della scoperta dell'alizarina nel catrame minerale e criticava il materialismo *meccanico*. Per impostare la questione dal solo punto di vista giusto, e cioè dal punto di vista del materialismo dialettico, bisogna domandarsi: gli elettroni, l'etere *e cosí via*, esistono o non esistono fuori della coscienza umana, esistono o non esistono come realtà obiettiva? A questa domanda gli scienziati devono rispondere e rispondono costantemente e senza esitare: *sí*, cosí come essi ammettono senza esitazione che la natura esisteva anteriormente all'uomo e alla materia organica. Con ciò la questione viene risolta in favore del materialismo, perché, come abbiamo detto, in gnoseologia il concetto di materia non ha *nessun altro* significato all'infuori di *questo*: realtà obiettiva esistente indipendentemente dalla coscienza umana e rispecchiata da essa.

Ma il materialismo dialettico insiste sul carattere approssimativo, relativo di ogni teoria scientifica sulla struttura della materia e le sue proprietà; insiste sull'inesistenza, in natura, di limiti assoluti, sul passaggio della materia in movimento da uno stato a un altro che, apparentemente, dal nostro punto di vista, è incompatibile col primo, ecc. Per quanto possa sembrare singolare dal punto di vista del « buon senso » la trasformazione dell'etere imponderabile in materia ponderabile e viceversa, per quanto « strana » possa sembrare l'assenza, nell'elettrone, di ogni altra massa all'infuori della massa elettromagnetica, per quanto insolita possa sembrare la limitazione delle leggi meccaniche del movimento a un solo campo dei fenomeni naturali e la loro subordinazione alle leggi piú profonde dei fenomeni elettromagnetici, ecc.: tutto ciò è soltanto una nuova *conferma* del materialismo dialettico. La fisica moderna è caduta nell'idealismo soprattutto perché i fisici non conoscevano la dialettica. Essi lottavano contro il materialismo metafisico (nel senso di Engels e non in quello dei positivisti, nel senso cioè humiano del termine) e contro la sua « meccanicità » unilaterale, e in questa lotta hanno buttato via il bambino insieme all'acqua sporca del bagno. Negando l'immutabilità degli elementi e le proprietà della materia finora conosciuti, essi sono giunti a negare la materia, cioè la realtà obiettiva del mondo fisico. Negando il carattere assoluto di alcune delle leggi fondamentali e piú importanti, essi sono giunti a negare ogni legge obiettiva in natura e ad affermare che le leggi della natura sono semplici convenzioni, « limitazioni delle previsioni », « necessità logiche »,

ecc. Insistendo sul carattere approssimativo e relativo delle nostre conoscenze, essi sono giunti a negare l'oggetto indipendente dalla conoscenza, l'oggetto che la conoscenza riflette in modo approssimativamente esatto, relativamente giusto. E cosí di seguito all'infinito.

Le considerazioni esposte da Bogdanov nel 1899 intorno all'« essenza immutabile delle cose », le considerazioni di Valentinov e di Iusckevic intorno alla « sostanza », ecc., sono anche esse frutto dell'ignoranza della dialettica. Di immutabile vi è, secondo il punto di vista di Engels, soltanto una cosa: il riflesso, nella coscienza umana (quando esiste una coscienza umana), del mondo esterno, che esiste e si sviluppa indipendentemente da essa. Per Marx ed Engels non esiste nessun'altra « immutabilità », nessun'altra « essenza », nessuna « sostanza assoluta » nel senso attribuito a questa parola dall'oziosa filosofia professorale. *Anche* l'« *essenza* » delle cose o la « sostanza » *sono* relative. Esse esprimono soltanto il grado di profondità della conoscenza che l'uomo ha degli oggetti, e se ieri questa profondità non andava oltre l'atomo, e oggi non va oltre l'elettrone o l'etere, il materialismo dialettico insiste sul carattere transitorio, relativo, approssimativo di tutte queste *tappe* della conoscenza della natura da parte della scienza umana che progredisce. L'elettrone non è meno *inesauribile* dell'atomo, la natura è infinita, ma *esiste* infinitamente, e questo riconoscimento — unico riconoscimento assoluto, unico riconoscimento categorico — della sua *esistenza* fuori della coscienza e delle sensazioni dell'uomo distingue il materialismo dialettico dall'agnosticismo relativista e dall'idealismo.

Citiamo due esempi del modo in cui i fisici moderni oscillano inconsapevolmente e spontaneamente fra il materialismo dialettico, che rimane ignoto agli scienziati borghesi, e il « fenomenismo » con le sue inevitabili conclusioni soggettivistiche (e poi addirittura fideiste).

Quello stesso Augusto Righi che il signor Valentinov *non ha saputo* interrogare sulla questione del materialismo che l'interessava, scrive nell'introduzione al suo libro: « Che cosa siano gli *elettroni* o atomi elettrici rimane un mistero; ma ad onta di ciò la nuova teoria potrà forse acquistare col tempo una non piccola importanza dal punto di vista filosofico, poiché essa indica un nuovo modo di considerare la struttura della materia ponderabile, e tende a ricondurre ad un'unica origine tutti i fenomeni del mondo fisico.

« È bensí vero, che colle moderne tendenze positiviste ed utilitarie molti non apprezzano questo pregio, e preferiscono considerare una teoria soprattutto come un mezzo comodo per ordinare e coordinare i fatti, o come una guida nella ricerca di fenomeni nuovi. Ma se per l'addietro troppo si confidava nel potere dell'ingegno umano, e troppo facilmente si credeva d'essere prossimi a scoprire la ragione suprema delle cose, oggi si cade forse nell'eccesso contrario » (op. cit., p. 3 [84]).

Perché Righi si separa qui dalle tendenze positiviste e utilitariste? Perché, non avendo, a quanto pare, nessun punto di vista filosofico determinato, si attiene istintivamente alla realtà del mondo esterno e all'idea che la nuova teoria non è soltanto una « comodità » (Poincaré), non soltanto un « empirio-simbolo » (Iusckevic), non soltanto un'« armonizzazione dell'esperienza » (Bogdanov), o come altrimenti si chiamino siffatte trovate del soggettivismo, ma è un progresso nella conoscenza della realtà obiettiva. Se questo fisico avesse conosciuto il materialismo *dialettico*, il suo giudizio sull'errore opposto a quello del vecchio materialismo metafisico sarebbe forse stato il punto di partenza di una filosofia giusta. Ma tutto l'ambiente nel quale vivono costoro li tiene lontani da Marx e da Engels e li getta nelle braccia della banale filosofia ufficiale.

Anche Rey ignora del tutto la dialettica. Ma è costretto, anche lui, a constatare che tra i fisici contemporanei vi sono continuatori delle tradizioni del « meccanicismo » (e cioè del materialismo). Kirchhoff, Hertz, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz, lord Kelvin non sono i soli — egli dice — a seguire la via del « meccanicismo ». « Puri meccanicisti e, da un certo punto di vista, piú meccanicisti di tutti e rappresentanti il punto d'approdo [*l'aboutissant*] del meccanicismo sono coloro che, sulle orme di Lorentz e di Larmor, enunciano una teoria elettrica della materia e giungono a negare la costanza della massa affermando che essa è una funzione del movimento. ***Essi sono tutti meccanicisti, perché prendono come punti di partenza i movimenti reali*** » (corsivo di Rey; pp. 290-291).

« ... Se, per esempio, le ipotesi di Lorentz, di Larmor e di Langevin acquistassero, grazie a una certa concordanza sperimentale, una base sufficientemente solida per sistematizzare la fisica, è certo che le leggi della meccanica attuale non sarebbero piú che un corollario delle leggi dell'elettromagnetismo; del quale esse formerebbero

come un caso speciale in limiti ben determinati. La costanza della massa, il nostro principio d'inerzia, non sarebbero piú valevoli se non per le velocità medie dei corpi, intendendo il termine "media" in rapporto ai nostri sensi e ai fenomeni che costituiscono la nostra esperienza abituale. Ne conseguirebbe la necessità di un rimaneggiamento generale della meccanica e, in conseguenza, un rimaneggiamento generale della fisica come sistema.

« Il meccanicismo sarebbe forse abbandonato? Affatto: la pura tradizione meccanicista continuerebbe a essere seguita e il meccanicismo seguirebbe le vie normali del suo sviluppo » (p. 295).

« La fisica elettronica, che deve esser collocata fra le teorie d'ispirazione generale meccanicistica, tende a imporre la sua sistematizzazione a tutta la fisica. Essa è d'ispirazione meccanicistica, benché i suoi princípi fondamentali non siano forniti dalla meccanica, ma dai lati sperimentali della teoria dell'elettricità, perché: 1. Essa impiega elementi *figurati* [*figurés*], *materiali* per rappresentare le proprietà fisiche e le loro leggi; essa si esprime in termini di percezione. 2. Se essa non considera piú i fenomeni fisici come casi particolari dei fenomeni meccanici, essa considera i fenomeni meccanici come un caso particolare dei fenomeni fisici. Le leggi della meccanica sono dunque sempre in *legame diretto* con le leggi della fisica; e le nozioni della meccanica continuano a essere dello stesso ordine delle nozioni fisico-chimiche. Nel meccanicismo tradizionale questi concetti erano i movimenti calcati [*calqués*] sui movimenti *relativamente* lenti, i quali essendo i soli conosciuti e i piú direttamente osservabili, erano stati presi... come modello di tutti i movimenti possibili. I nuovi esperimenti al contrario hanno dimostrato che bisogna *estendere* la nostra concezione dei movimenti possibili. La meccanica tradizionale resta tutta quanta in piedi, ma non si applica piú che ai movimenti *relativamente lenti*... Quando si hanno grandi velocità, le leggi del movimento sono diverse. La materia sembra ridursi a particelle elettriche, che sono gli elementi ultimi dell'atomo... 3. Il movimento, lo spostamento nello spazio, rimane l'elemento figurativo unico della teoria fisica. 4. Infine, quel che, dal punto di vista dello spirito generale della fisica, prevale su ogni altra considerazione è il fatto che la concezione della fisica, dei suoi metodi, delle sue teorie e del loro rapporto con l'esperienza, resta *assolutamente identica* a quella del

meccanicismo e alla concezione della fisica esistita dal Rinascimento in poi» (pp. 46-47).

Ho citato per intero questi lunghi estratti di Rey, perché, dato il suo continuo timore di cadere nella «metafisica materialistica», non sarebbe possibile esporre diversamente le sue affermazioni. Ma per quanto Rey e i fisici da lui citati avversino il materialismo, è pur sempre indubitato che la meccanica era l'immagine dei movimenti reali lenti, mentre la fisica moderna dà l'immagine dei movimenti reali che si compiono a velocità prodigiose. Il materialismo consiste appunto nel riconoscere che la teoria è l'immagine, la copia approssimativa della realtà obiettiva. Il fatto che la lotta si svolge, in sostanza, fra la tendenza idealistica e la tendenza materialistica, ottiene la conferma migliore quando Rey dice che tra i fisici moderni esiste una «reazione contro la scuola concettualistica [la scuola di Mach] e contro la scuola energetica» e quando colloca i fisici che professano la teoria degli elettroni tra i rappresentanti di questa reazione (p. 46). Bisogna soltanto non dimenticare che, oltre i comuni pregiudizi antimaterialistici di tutta la piccola borghesia colta, i piú reputati teorici risentono della totale ignoranza della dialettica.

3. *È concepibile il movimento senza la materia?*

L'utilizzazione della fisica moderna da parte dell'idealismo filosofico, o le conclusioni idealistiche tratte da questa fisica, non sono dovute alla scoperta di nuovi aspetti della sostanza e della forza, della materia e del movimento, ma al tentativo di concepire il movimento senza la materia. Orbene, è precisamente questo tentativo che i nostri machisti non esaminano a fondo. Essi hanno preferito non affrontare l'affermazione di Engels: «movimento senza materia è *impensabile*». Fin dal 1869 J. Dietzgen, nel suo libro *L'essenza del lavoro mentale*, esprimeva la stessa idea di Engels, seppure non senza i soliti, confusi tentativi di «conciliare» il materialismo con l'idealismo. Lasciamo da parte questi tentativi, spiegabili in buona parte per il fatto che Dietzgen polemizza col materialismo non dialettico di Büchner, e vediamo le affermazioni dello stesso Dietzgen sulla questione che c'interessa. «Gli idealisti — egli dice — vogliono il generale senza il particolare, lo spirito senza la materia, la forza

senza la sostanza, la scienza senza l'esperienza o il materiale, l'assoluto senza il relativo» (*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1903, p. 108). Dunque, Dietzgen ricollega all'idealismo la tendenza a separare il movimento dalla materia e la forza dalla sostanza, e la colloca a fianco della tendenza a separare il pensiero dal cervello. «Liebig — continua Dietzgen —, che è particolarmente propenso a divagare dalla sua scienza induttiva per accostarsi alla speculazione filosofica, dice in senso idealistico: "non si può vedere la forza"» (p. 109). «Lo spiritualista o l'idealista *crede* a un'essenza spirituale, cioè spettrale e inspiegabile, della forza» (p. 110). «L'antagonismo tra forza e sostanza è vecchio quanto l'antagonismo fra idealismo e materialismo» (p. 111). «S'intende che non esiste forza senza sostanza, né sostanza senza forza. La sostanza senza forza e la forza senza sostanza sono inconcepibili. Se gli scienziati idealisti credono a un'esistenza immateriale di forze, in questo appunto essi sono non scienziati, ma... visionari» (p. 114).

Da ciò vediamo che quarant'anni or sono si potevano già incontrare scienziati disposti ad ammettere che il movimento è concepibile senza la materia e che Dietzgen, «per questo», li trattava da visionari. Dunque, in che cosa consiste il nesso tra l'idealismo filosofico e la separazione della materia dal movimento e della sostanza dalla forza? In realtà, non è forse «piú economico» concepire il movimento senza la materia?

Immaginiamo un idealista conseguente il quale, ad esempio, accetti il punto di vista secondo il quale l'universo intero non è altro che una sua sensazione o una sua rappresentazione, ecc. (se dicessimo sensazione o rappresentazione senza precisare «di chi», l'idealismo filosofico cambierebbe di varietà ma non di essenza). All'idealista non passerà neppure per la mente di negare che il mondo è movimento, e precisamente movimento del mio pensiero, delle mie idee, delle mie sensazioni. La questione di *ciò* che si muove, egli la respingerà come assurda: le mie sensazioni, egli dirà, si succedono, le mie rappresentazioni mentali compaiono e si dileguano, e questo è tutto. Fuori di me, non esiste nulla. «Si muove»: punto e basta. Non si può immaginare un pensiero piú «economico». E non vi sono prove, sillogismi, definizioni che possano confutare il solipsista, se egli svolge in modo conseguente la sua concezione.

La differenza fondamentale tra il materialista e il sostenitore della

filosofia idealistica sta in ciò, che il primo considera la sensazione, la percezione, la rappresentazione e, in generale, la coscienza dell'uomo, come un'immagine della realtà obiettiva. L'universo è il movimento di questa realtà obiettiva riflessa dalla nostra coscienza. Al movimento delle rappresentazioni, delle percezioni, ecc., corrisponde il movimento della materia fuori di me. Il concetto di materia non esprime altro che la realtà obiettiva dataci dalla sensazione. Perciò separare il movimento dalla materia equivale a separare il pensiero dalla realtà obiettiva, a separare le mie sensazioni dal mondo esterno o, in altri termini, a passare dalla parte dell'idealismo. Il gioco di prestigio che si compie di solito negando la materia e ammettendo il movimento senza la materia, consiste nel tacere i rapporti fra la materia e il pensiero. Si presentano le cose come se questo rapporto non esistesse, ma, in realtà, lo s'introduce nascostamente; su di esso si fa il silenzio all'inizio del ragionamento, ma esso riappare piú o meno inavvertito in seguito.

La materia è scomparsa, ci si dice, con l'intenzione di trarre da quest'affermazione conclusioni gnoseologiche. Il pensiero è rimasto? — domandiamo noi. Se non è rimasto, se con la sparizione della materia si è dileguato anche il pensiero, se le rappresentazioni e le sensazioni sono dileguate con lo sparire del cervello e del sistema nervoso, vuol dire che tutto sparisce, tutto, compreso il vostro ragionamento, che è un esempio di un qualunque « pensiero » (o insufficienza di pensiero)! Ma se voi supponete che il pensiero (la rappresentazione, la sensazione, ecc.) non si siano dileguati con lo sparire della materia, vuol dire che avete accettato tacitamente il punto di vista dell'idealismo filosofico. Ed è appunto questo che avviene sempre a coloro i quali, per ragione di « economia », vogliono concepire il movimento senza la materia, poiché essi, per il solo fatto di continuare il loro ragionamento, ammettono *tacitamente* l'esistenza del pensiero *dopo* la sparizione della materia. E questo vuol dire che si prende come base un idealismo filosofico molto semplice o molto complesso: molto semplice, quando si riduce apertamente al solipsismo (*io* sono, e l'universo è soltanto una *mia sensazione*); molto complesso, se al pensiero, alla rappresentazione, alla sensazione dell'uomo vivente, si sostituisce un'astrazione morta: pensiero di nessuno, rappresentazione di nessuno, sensazione di nessuno, pensiero in generale (Idea assoluta, Volontà universale, ecc.), sensazione con-

siderata come « elemento » indeterminato, « psichico » messo a base di tutta la natura fisica, ecc. ecc. Inoltre, fra l'una e l'altra varietà dell'idealismo filosofico vi possono essere mille sfumature ed è sempre possibile creare l'ennesima sfumatura, e all'autore di questo ennesimo sistema in sessantaquattresimo (per esempio l'empiriomonismo), può sembrare che la differenza di esso da tutti gli altri sistemi sia importante. Dal punto di vista del materialismo, queste differenze non hanno assolutamente nessun peso. L'essenziale è il punto di partenza. L'essenziale è che il tentativo di *pensare* il movimento senza la materia implica il *pensiero* staccato dalla materia, cioè l'idealismo filosofico.

Perciò, ad esempio, il machista inglese Karl Pearson, il piú chiaro e il piú conseguente dei machisti, alieno dai sotterfugi verbali, incomincia senza tergiversazioni il capitolo settimo del suo libro, dedicato alla « materia », con un paragrafo che reca questo caratteristico sottotitolo: « *Tutti gli oggetti si muovono, ma soltanto nel concetto* [*All things move, but only in conception*] ». « Per quanto riguarda il campo delle percezioni, è ozioso domandarsi [*it is idle to ask*] che cos'è che si muove e perché si muove » (*The Grammar of Science*, p. 243).

Perciò, anche per Bogdanov, a dire il vero, le disavventure filosofiche incominciarono prima che egli avesse fatto conoscenza con Mach, e cioè dal giorno in cui prestò fede al grande chimico e mediocre filosofo Ostwald, il quale affermava che il movimento è concepibile senza la materia. Su questo lontano episodio dell'evoluzione filosofica di Bogdanov è tanto piú opportuno soffermarsi in quanto, parlando dei rapporti fra l'idealismo filosofico e certe correnti della fisica moderna, non si può ignorare l'« energetica » di Ostwald.

« Abbiamo già detto — scriveva Bogdanov nel 1899 — che il XIX secolo non è riuscito a risolvere definitivamente il problema dell' "essenza immutabile delle cose ". Quest'essenza, col nome di " materia ", ha una parte importante anche nella concezione del mondo dei pensatori piú avanzati del secolo »... (*Elementi fondamentali della concezione storica della natura*, p. 38).

Abbiamo detto che questa non è altro che confusione. Il riconoscimento della realtà obiettiva del mondo esterno, il riconoscimento dell'esistenza, fuori della nostra coscienza, di una materia in perenne movimento, perennemente mutevole, viene confuso qui

col riconoscimento dell'essenza immutabile delle cose. Non si può supporre che Bogdanov, nel 1899, non includesse Marx ed Engels fra i «pensatori avanzati». Ma è evidente che egli non ha capito il materialismo dialettico.

«...Nei processi della natura abitualmente si distinguono ancora due aspetti: la materia e il suo movimento. Non si può dire che il concetto di "materia" si distingua per grande chiarezza. Non è facile dare una risposta soddisfacente alla domanda: che cos'è la materia? La materia viene definita come "causa di sensazioni" o come "possibilità costante di sensazioni"; ma è evidente che in queste definizioni si confonde la materia col movimento...».

È evidente che Bogdanov ragiona male. Non solo egli confonde il riconoscimento materialistico dell'origine obiettiva delle sensazioni (formulato in modo oscuro con le parole «causa di sensazioni»), con la definizione agnostica di Mill che chiama la materia *possibilità* costante di sensazioni. Qui, l'errore capitale sta nel fatto che l'autore, dopo aver affrontato in pieno il problema dell'esistenza o dell'inesistenza di una fonte obiettiva delle sensazioni, abbandona a metà strada questo problema e salta al problema dell'esistenza o dell'inesistenza della materia senza movimento. L'idealista può considerare l'universo come il *movimento* delle nostre sensazioni (siano pure «socialmente organizzate» e «armonizzate» al piú alto grado); il materialista lo considera come movimento della fonte obiettiva o del modello obiettivo delle nostre sensazioni. Il materialista metafisico, cioè antidialettico, può ammettere l'esistenza (sia pure temporanea, fino al «primo impulso», ecc.) della materia senza movimento. Il materialista dialettico non soltanto considera il movimento come una proprietà inseparabile dalla materia, ma respinge la concezione semplicistica del movimento, ecc.

«...La definizione piú precisa sarebbe forse la seguente: "La materia è ciò che si muove"; ma dire questo avrebbe tanto poco senso quanto dire che la materia è il soggetto di una proposizione il predicato della quale è: "si muove". Il fatto, con ogni probabilità, è che gli uomini, nell'epoca della statica, si erano abituati a vedere immancabilmente in funzione di soggetto qualche cosa di solido, qualche "oggetto" e avevano convenuto di tollerare soltanto in qualità di predicato, o come uno degli attributi della "materia", una cosa cosí incomoda per il pensiero statico com'è il "movimento"».

Questo ci fa ricordare l'accusa che Akimov muoveva al gruppo dell'*Iskra* di non aver messo nel suo programma la parola « proletariato » al nominativo! Dire che l'universo è la materia in movimento, o che l'universo è il movimento materiale, non cambia nulla alla cosa.

« ... Bisogna pure che l'energia abbia un veicolo! » dicono coloro che credono nella materia. « E perché? » domanda in tono saccente Ostwald. « È forse necessario che la natura sia formata da un soggetto e da un predicato? » (p. 39).

Questa risposta di Ostwald che, nel 1899, piaceva tanto a Bogdanov, non è altro che un sofisma. È forse necessario che i nostri giudizi — si potrebbe rispondere a Ostwald — siano formati di elettroni e di etere? Eliminare mentalmente dalla « natura » la materia in quanto « soggetto », significa, di fatto, riconoscere implicitamente in *filosofia* il *pensiero* come « soggetto » (vale a dire come qualcosa di primordiale, come punto di partenza indipendente dalla materia). Si elimina non il soggetto, ma la fonte obiettiva della sensazione ed è la *sensazione* che diventa « soggetto », cioè la filosofia diviene berkeleiana, comunque si travesta poi la parola *sensazione*. Ostwald ha tentato di schivare quest'inevitabile alternativa filosofica (materialismo o idealismo), adoperando in modo indeterminato la parola « energia », ma appunto il suo tentativo dimostra ancora una volta la vanità di simili stratagemmi. Se l'energia è movimento, voi non avete fatto che trasferire la difficoltà dal soggetto al predicato, non avete fatto altro che trasformare la questione: si muove la materia? nella questione: l'energia è materiale? Avviene una trasformazione dell'energia fuori della mia coscienza, indipendentemente dall'uomo e dal genere umano, o si tratta soltanto di idee, di simboli, di segni convenzionali, ecc.? La filosofia « energetica » si è rotta la testa appunto su questo problema, su questo tentativo di rimediare a vecchi errori gnoseologici ricorrendo a una « nuova » terminologia.

Ecco alcuni esempi della confusione a cui è arrivato l'energetista Ostwald. Nella prefazione alle sue *Lezioni di filosofia naturale* *, egli afferma di ritenere che si avrà « un immenso vantaggio se la vecchia difficoltà di conciliare i concetti di materia e di spirito sarà sempli-

* Wilhelm Ostwald: *Vorlesungen über Naturphilosophie*, 2. edizione, Lipsia, 1902, p. VIII.

cemente e naturalmente eliminata con la riduzione di questi due concetti al concetto di energia ». Questo non è un vantaggio ma una perdita, perché la questione di sapere se le ricerche gnoseologiche (Ostwald non si rende ben conto che egli pone una questione di gnoseologia e non di chimica!) debbano esser condotte in una direzione materialistica o idealistica, non è risolta, ma è complicata dall'impiego arbitrario della parola « energia ». Certo, se « si riducono » la materia e lo spirito al concetto di energia, la soppressione *verbale* della contraddizione è indubbia, ma la dottrina dell'orco e degli spiriti folletti non sarà meno assurda per il fatto che noi la chiamiamo « energetica ». A pagina 394 delle *Lezioni* di Ostwald, leggiamo: « La piú semplice spiegazione del fatto che tutti gli avvenimenti esterni possono essere rappresentati come processi che si svolgono tra energie, si ha precisamente quando i processi stessi della nostra coscienza sono essi stessi processi energetici e imprimono [*aufprägen*] questa loro proprietà a tutti i fenomeni esterni ». Questo è puro idealismo: non è il nostro pensiero che riflette la trasformazione dell'energia nel mondo esterno, ma è il mondo esterno che riflette una determinata « proprietà » della nostra coscienza! Il filosofo americano Hibben, a proposito di questo brano e di qualche altro brano analogo delle *Lezioni* di Ostwald, coglie nel segno dicendo che Ostwald « si veste qui da kantiano »: la spiegabilità dei fenomeni del mondo esterno è dedotta dalle proprietà del nostro intelletto *! « È evidente — dice Hibben — che se noi allarghiamo il concetto originario di energia fino a includervi anche i fenomeni psichici, non si avrà piú il semplice concetto di energia com'è inteso negli ambienti scientifici o anche dagli stessi energetisti ». La trasformazione dell'energia è considerata, nelle scienze naturali, come un processo obiettivo, indipendente dalla coscienza dell'uomo e dall'esperienza umana; in altre parole, essa è considerata materialisticamente. In molti casi, e probabilmente nella grandissima maggioranza dei casi, lo stesso Ostwald intende per energia il movimento *materiale*.

Perciò si è prodotto, fra l'altro, questo fatto singolare: l'allievo di Ostwald, Bogdanov, divenuto discepolo di Mach, ha incominciato ad accusare il primo maestro non perché egli non si attiene coerentemente alla concezione materialistica dell'energia, ma perché am-

* J. Gr. Hibben: *The theory of energetics and its philosophical bearings*, in *The Monist*, vol. XIII, n. 3, aprile 1903, pp. 329-330.

mette questa concezione (e talvolta la mette perfino alla base del suo pensiero). I materialisti criticano Ostwald perché cade nell'idealismo, perché tenta di conciliare il materialismo con l'idealismo. Bogdanov critica Ostwald da un punto di vista *idealistico*: «... L' "energetica" di Ostwald, ostile all'atomismo, ma in tutto il resto molto vicina al vecchio materialismo — scriveva Bogdanov nel 1906 — aveva guadagnato le mie piú vive simpatie. Ciononpertanto rilevai ben presto una contraddizione importante nella sua "filosofia naturale": pur sottolineando ripetute volte il valore *puramente metodologico* del concetto di energia, l'autore stesso, in numerosissimi casi, non riesce ad attenersi a questa concezione. L'energia, da puro simbolo dei rapporti tra i fatti sperimentali, si trasforma molto spesso per lui in *sostanza* dell'esperienza, in materia del mondo»... (*Emp.*, libro III, pp. XVI-XVII).

L'energia è un puro simbolo! Dopo di ciò, Bogdanov può discutere fin che vuole con l'«empiriosimbolista» Iusckevic, con i «machisti puri», con gli empiriocriticisti e cosí via: dal punto di vista dei materialisti, questa sarà sempre una disputa tra uno che crede al diavolo giallo e uno che crede al diavolo verde. Giacché l'importante non è ciò che distingue Bogdanov dagli altri machisti, ma ciò che egli ha in comune con essi: l'interpretazione *idealistica* dell'«esperienza» e dell'«energia», la negazione della realtà obiettiva, alla quale l'esperienza umana non fa che adattarsi e che è semplicemente riflessa dalla «metodologia» scientifica e dall'«energetica» scientifica.

«Il materiale del mondo è indifferente per essa [cioè per l'energetica di Ostwald] essa è compatibile tanto col vecchio materialismo, quanto col panpsichismo» (p. XVII)..., cioè con l'idealismo filosofico? E Bogdanov si è allontanato dalla confusa energetica, prendendo *non* la via *del materialismo*, ma la via *dell'idealismo*... «L'energia, quando è rappresentata come una sostanza, non è altro che il vecchio materialismo, meno gli atomi assoluti, un materialismo corretto nel senso che ammette la *continuità* di ciò che esiste» (ivi). È vero, dal «vecchio» materialismo, cioè dal materialismo metafisico dei naturalisti, Bogdanov è passato non al materialismo *dialettico* che egli non comprende nel 1906, come non lo comprendeva nel 1899, ma all'idealismo e al fideismo, poiché nessun rappresentante colto del fideismo contemporaneo, nessun immanentista, nessun «neo-

critico » solleverà obiezioni alla concezione « metodologica » dell'energia né alla sua interpretazione come « puro simbolo dei rapporti tra i fatti sperimentali ». Prendete P. Carus, del quale già abbiamo conosciuto abbastanza la fisionomia, e vedrete che questo machista critica Ostwald *assolutamente allo stesso modo di Bogdanov*: « Il materialismo e l'energetica — scrive Carus — appartengono incontestabilmente alla stessa categoria » (*The Monist*, vol. XVII, 1907, n. 4, p. 536). « Il materialismo ci illumina pochissimo, quando ci dice che tutto è materia, che i corpi sono materia, che i pensieri non sono che una funzione della materia e l'energetica del prof. Ostwald non vale di piú, se ci dice che materia è energia e che l'anima è soltanto un fattore dell'energia » (p. 533).

L'energetica di Ostwald ci offre un bell'esempio della rapidità con la quale una « nuova » terminologia diviene di moda e della rapidità con la quale ci si rende conto che qualche modificazione del modo di esprimersi non elimina affatto le questioni filosofiche fondamentali e le tendenze fondamentali della filosofia. Il materialismo e l'idealismo possono essere espressi (piú o meno coerentemente, beninteso) nei termini dell'« energetica », come nei termini dell'« esperienza », ecc. La fisica energetica è la sorgente dei nuovi tentativi idealistici di concepire il movimento senza la materia, in seguito alla scomposizione di particelle di materia finora ritenute non scomponibili e alla scoperta di nuove forme finora sconosciute di movimento materiale.

4. *Le due tendenze della fisica contemporanea e lo spiritualismo inglese.*

Per dare un'idea concreta della lotta filosofica che si è accesa attualmente intorno alle diverse conclusioni che si possono trarre dalla fisica moderna, diamo la parola a coloro che partecipano direttamente alla « battaglia », cominciando dagli inglesi. Il fisico Arthur W. Rücker, dal punto di vista delle scienze naturali, sostiene una tendenza; il filosofo James Ward, dal punto di vista della gnoseologia, ne sostiene un'altra.

Al congresso degli scienziati inglesi, tenutosi a Glasgow nel 1901, il presidente della sezione di fisica, A. W. Rücker, scelse come tema della sua relazione la questione del valore della teoria fisica e dei

dubbi sorti circa l'esistenza degli atomi e, in particolar modo, dell'etere. L'oratore si richiamò ai fisici Poincaré e Poynting (quest'ultimo è un correligionario inglese dei simbolisti o machisti), i quali avevano sollevato tale questione, al filosofo Ward, al celebre libro di Haeckel e tentò di dare un'esposizione delle sue opinioni *.

« La questione controversa — dice Rücker — sta nel sapere se le ipotesi che costituiscono la base delle teorie scientifiche attualmente piú diffuse debbono esser considerate come precise descrizioni della struttura del mondo che ci circonda, o soltanto come comode finzioni ». (Tradotto nei termini della nostra disputa con Bogdanov, Iusckevic e soci, ciò significa: sono copie della realtà obiettiva, della materia in movimento, o non sono che « metodologia », « puri simboli », « forme d'organizzazione dell'esperienza »?). Rücker ammette che la differenza pratica fra le due teorie può non farsi sentire: la direzione di un fiume può ugualmente esser determinata tanto da colui che lo considera unicamente una striscia azzurra su una carta o su un diagramma, quanto da colui il quale sa che questa striscia rappresenta un fiume vero e proprio. La teoria, dal punto di vista della finzione comoda, sarà un mezzo per « facilitare la memoria », « metter ordine » nelle nostre osservazioni, armonizzarle con qualche sistema artificiale, « regolarizzare la nostra conoscenza », esprimerla in equazioni, ecc. Possiamo, per esempio, limitarci a dire che il calore è una forma del movimento o dell'energia, sostituendo in questo modo « alla vivida immagine di atomi in movimento un'affermazione incolore [*colourless*] dell'energia termica, della quale non ci azzardiamo a determinare la natura reale ». Mentre riconosce pienamente la possibilità di ottenere per questa via grandi risultati scientifici, Rücker « osa affermare che la enunciazione di un simile sistema tattico non può essere considerata come l'ultima parola della scienza nella sua lotta per la verità. La questione continua a porsi in tutta la sua ampiezza: possiamo noi dai fenomeni rilevati dalla materia trarre conclusioni riguardanti la struttura della materia stessa? possiamo fondatamente supporre che l'abbozzo già datoci dalla scienza sia, fino a un certo punto, una copia e non un semplice diagramma della verità? ».

* *The British Association at Glasgow, 1901. Presidential adress by Prof. Arthur W. Rücker*, in *The scientific American Supplement*, 1901, nn. 1345 e 1346.

Nell'analizzare il problema della struttura della materia, Rücker prende come esempio l'aria. L'aria, egli dice, è composta di gas e la scienza scompone « ogni gas elementare in un miscuglio di atomi e di etere ». « E qui — egli continua — ci si grida: "Alt!". Non si possono scorgere direttamente né le molecole, né gli atomi; essi sono "meri concetti" [*mere conception*], ma non possono essere considerati come realtà ». Rücker scarta quest'obiezione ricorrendo a uno degli infiniti casi che s'incontrano nell'evoluzione della scienza. Gli anelli di Saturno, visti al telescopio, hanno l'aspetto di una massa compatta. I matematici hanno dimostrato, per mezzo di calcoli, che ciò non è possibile e l'analisi spettrale ha confermato le conclusioni basate sui calcoli. Altra obiezione: si attribuiscono agli atomi e all'etere proprietà che i nostri sensi non ci rivelano nella materia ordinaria. Rücker scarta anche questa obiezione, citando come esempi l'espansione dei gas e dei liquidi, ecc. Una serie di fatti, di osservazioni, di esperimenti dimostrano che la materia è formata di particelle distinte o granuli. Queste particelle, questi atomi differiscono dall'« ambiente primordiale », dall'« ambiente fondamentale » che li circonda (etere), oppure sono parti di quest'ambiente in uno stato particolare? La questione è ancora aperta e non tocca in nulla la teoria stessa dell'esistenza degli atomi. Non c'è ragione di negare, a priori, contro le indicazioni dell'esperienza, l'esistenza di « sostanze quasi materiali », diverse dalla materia ordinaria (gli atomi e l'etere). Errori nei dettagli sono qui inevitabili, ma tutto l'insieme dei dati scientifici non lascia posto a dubbi sull'esistenza degli atomi e delle molecole.

Rücker cita in seguito i nuovi dati riguardanti la struttura degli atomi, formati da corpuscoli (elettroni) carichi di elettricità negativa e rileva che i diversi esperimenti e calcoli concernenti le dimensioni delle molecole hanno dato risultati analoghi: « la prima approssimazione » dà un diametro di circa 100 millimicron (o milionesimi di millimetro). Citiamo le conclusioni di Rücker sorvolando sulle osservazioni particolari e sulla sua critica del neo-vitalismo.

« Coloro che svalutano le idee che fino ad oggi hanno presieduto al progresso della teoria scientifica, troppo spesso presumono che non esista possibilità di scelta tra le opposte affermazioni: che gli atomi e l'etere sono semplici finzioni dell'immaginazione scientifica, e che, d'altra parte, una teoria meccanica degli atomi e dell'etere, che oggi

è riconosciuta non perfetta, se potesse essere perfetta ci darebbe una rappresentazione completa e adeguata della realtà. Secondo me, esiste una via intermedia ». Un uomo in una camera oscura può distinguere gli oggetti in modo molto confuso, ma se non urta contro i mobili e se non scambia uno specchio per una porta, vuol dire che vede qualche cosa in modo giusto. Perciò non dobbiamo rinunciare alla pretesa di penetrare piú profondamente la natura, né pretendere di aver già sollevato tutti i veli del mistero che ci circonda. « Si può consentire che non ci siamo ancora fatti un quadro completo della natura degli atomi e dell'etere nel quale essi esistono, ma io mi sono sforzato di dimostrare che, quantunque alcune nostre teorie abbiano un carattere approssimativo [*tentative*, letteralmente: di tentativi] e malgrado le numerose e notevoli difficoltà... la nostra teoria è giusta nei suoi princípi fondamentali; gli atomi non sono soltanto concetti ausiliari [*helps*] ad uso dei matematici imbarazzati [*puzzled mathematicians*], ma sono realtà fisiche ».

Cosí terminò Rücker la sua relazione. Come il lettore vede, Rücker non si è occupato di gnoseologia, ma in sostanza, e a nome, senza dubbio, di un gran numero di scienziati, egli ha sostenuto il punto di vista del materialismo spontaneo. Il nocciolo del suo pensiero è il seguente: la teoria della fisica è un calcolo (sempre piú esatto) della realtà obiettiva. Il mondo è materia in movimento, che noi riusciamo a conoscere sempre piú profondamente. Le imprecisioni della filosofia di Rücker derivano dalla difesa non necessaria della teoria « meccanicistica » (perché non della teoria elettromagnetica?) dei movimenti dell'etere e dall'incomprensione dei rapporti tra verità relativa e verità assoluta. A questo fisico manca *soltanto* la conoscenza del materialismo *dialettico* (astrazione fatta, s'intende, delle considerazioni pratiche, molto importanti, che costringono i professori inglesi a dirsi « agnostici »).

Vediamo ora come questa filosofia è stata criticata dallo spiritualista James Ward: « ... Il naturalismo non è una scienza — egli scrive — e la teoria meccanicistica della natura che gli serve di base non è neppur essa una scienza... Ma, quantunque il naturalismo e le scienze naturali, la teoria meccanicistica del mondo e la meccanica siano, logicamente, come scienza, cose diverse, la loro rassomiglianza a prima vista è molto grande e storicamente esse sono strettamente legate l'una all'altra. Non c'è pericolo che si confondano le scienze naturali

con la filosofia idealistica (o spiritualistica), perché queste filosofie implicano necessariamente la critica delle premesse gnoseologiche che la scienza pone inconsciamente »... * È vero! Le scienze naturali ammettono *inconsciamente* che la loro dottrina riflette la realtà obiettiva e questa filosofia è la *sola* compatibile con le scienze naturali!

« ... Diversamente stanno le cose per il naturalismo che, riguardo alla teoria della conoscenza, è innocente quanto la scienza stessa. Infatti il naturalismo, come il materialismo, è semplicemente una fisica trattata come metafisica... Il naturalismo è indubbiamente meno dogmatico del materialismo, perché fa delle riserve agnostiche sulla natura della realtà ultima, ma insiste risolutamente sulla priorità dell'aspetto materiale di questo "inconoscibile"... ».

Il materialista tratta la fisica come una metafisica. L'argomento è noto! Si chiama metafisica il riconoscimento della realtà obiettiva esterna all'uomo. Gli spiritualisti convengono con i kantiani e con gli humiani nel rivolgere tali rimproveri al materialismo. E si capisce: senza eliminare la realtà *obiettiva* delle cose, dei corpi o degli oggetti che tutti conoscono non è possibile spianare la via alle « nozioni reali » della specie di quelle di Rehmke!...

« ... Quando sorge la questione, essenzialmente filosofica, del modo migliore di sistematizzare il complesso delle esperienze, [voi plagiate Bogdanov, signor Ward!], il naturalista... afferma che dobbiamo incominciare dal lato fisico. Solo i fatti fisici sono precisi, ben determinati, strettamente connessi; ogni pensiero che ha fatto battere il cuore umano... può essere ridotto, ci si dice, a una precisa ripartizione di materia e di movimento ». « I fisici contemporanei non si decidono a sostenere apertamente che affermazioni aventi una tale portata filosofica e una tale ampiezza sono conclusioni legittime della scienza fisica [cioè delle scienze naturali]. Tuttavia, molti di essi ritengono che la loro scienza stessa è attaccata da coloro che si sforzano di svelare la metafisica latente, il realismo fisico su cui poggia la teoria meccanicistica del mondo... E tale è il punto di vista dal quale anch'egli [Rücker] considera la mia filosofia... In realtà, la mia critica [di questa « metafisica », aborrita anche da tutti i machisti] poggia interamente sulle conclusioni di una scuola di fisici — se è lecito cosí chiamarli —, scuola sempre piú numerosa e influente,

* James Ward: *Naturalism and agnosticism*, vol. I, 1906, p. 303.

che respinge completamente questo realismo quasi medioevale... Da tanto tempo questo realismo non incontrava obiezioni, che il porlo in questione oggi sembra a molti come una proclamazione di anarchia scientifica. E tuttavia rasenterebbe sicuramente la stravaganza supporre che uomini come Kirchhoff o Poincaré — per non citare che due grandi nomi fra tanti — vogliano " infirmare i metodi della scienza "!... Per distinguerli dalla vecchia scuola, che siamo in diritto di chiamare dei fisici realisti, possiamo chiamare la nuova, scuola dei fisici simbolisti. Il termine non è troppo felice, ma, per lo meno, sottolinea la differenza essenziale tra le due scuole, differenza che, in questo momento, ha per noi un interesse particolare. La questione controversa è molto semplice. Ambedue le scuole partono, beninteso, dalla stessa esperienza percettibile [*perceptual*]; ambedue si servono di sistemi astratti di concezioni che differiscono nei particolari ma sono sostanzialmente identici; ambedue ricorrono agli stessi procedimenti di verifica. Ma una di queste due scuole crede di avvicinarsi sempre piú alla realtà ultima e di lasciare sempre piú dietro a sé le mere apparenze. L'altra scuola crede di limitarsi a sostituire [*is substituting*] alla complessità dei fatti concreti, uno schema descrittivo generalizzato, intellettualmente duttile... Né l'una né l'altra intaccano il valore della fisica in quanto conoscenza sistematica *delle cose* [il corsivo è di Ward]; le possibilità di sviluppo ulteriore della fisica e delle sue applicazioni pratiche sono le stesse in entrambi i casi. Ma la differenza speculativa [*speculative*] fra le due scuole è enorme e, da questo punto di vista, la questione di sapere quale delle due ha ragione, diviene importante »...

Questo spiritualista franco e coerente pone la questione con notevole esattezza e chiarezza. Infatti, la differenza tra le due scuole della fisica contemporanea è *soltanto* filosofica, soltanto gnoseologica. La differenza fondamentale tra le due scuole consiste *soltanto* in ciò, che l'una ammette la realtà « ultima » (si sarebbe dovuto dire la realtà obiettiva), rispecchiata dalla nostra teoria, mentre l'altra la nega e considera la teoria soltanto come una sistematizzazione dell'esperienza, un sistema di empiriosimboli, ecc. ecc. Scoperte nuove varietà della materia e nuove forme del suo movimento, la fisica moderna ha sollevato, in rapporto con la rovina dei vecchi concetti fisici, i vecchi problemi della filosofia. E se i seguaci delle tendenze « intermedie » della filosofia (« positivisti », humiani, machisti) non sanno por-

re nettamente la questione controversa, Ward, idealista dichiarato, ha strappato i veli che l'avvolgevano.

«... Rücker... ha dedicato la sua allocuzione inaugurale alla difesa del realismo fisico contro le interpretazioni simboliche sostenute, in questi ultimi tempi, dai professori Poincaré, Poynting e da me» (pp. 305-306; in altri punti del suo libro, Ward aggiunge a questi nomi quelli di Duhem, Pearson e Mach; cfr. vol. II. pp. 161, 63, 57, 75, 83, *passim*).

«... Rücker parla costantemente di "immagini mentali" e nello stesso tempo afferma costantemente che l'atomo e l'etere sono qualche cosa di piú di immagini mentali. In realtà, questo modo di ragionare equivale a dire: in questo caso non posso stabilire un'altra immagine, perciò la realtà deve rassomigliarle... Egli [Rücker] ammette la possibilità astratta di una diversa immagine mentale... Egli ammette il valore "approssimativo" [*tentative*] di alcune nostre teorie; egli ammette "molte difficoltà parziali"! In ultima analisi egli sostiene soltanto un'ipotesi di lavoro [*a working hypothesis*], e per di piú un'ipotesi che ha perduto gran parte del suo prestigio nella seconda metà del secolo. Ma, se la teoria atomica e le altre teorie della struttura della materia sono soltanto ipotesi di lavoro e strettamente limitate ai fenomeni fisici, non si può giustificare in nessun modo la teoria la quale afferma che il meccanicismo è il fondamento di tutto e riduce i fatti della vita e del pensiero a epifenomeni, cioè li rende, per cosí dire, di un grado piú fenomenici, di un grado meno reali della materia e del movimento. Tale è la teoria meccanicistica del mondo e, se il professor Rücker non vorrà sostenerla apertamente, noi non abbiamo ragioni per discutere con lui» (pp. 314-315).

Certo, è completamente assurdo dire che il materialismo attribuisce una «minore» realtà alla coscienza e afferma obbligatoria una rappresentazione «meccanicistica» del mondo e non una rappresentazione elettromagnetica o una rappresentazione infinitamente piú complessa del mondo considerato come *materia in movimento*. Ma l'idealista dichiarato Ward *afferra* con l'abilità di un giocoliere, molto meglio dei nostri machisti (cioè degli idealisti confusi), i punti deboli del materialismo «spontaneo» delle scienze naturali, afferra, per esempio, la sua incapacità di spiegare il rapporto tra la verità relativa e la verità assoluta. Ward, dopo qualche capriola, afferma che, se la verità è relativa, «approssimativa», se non fa che «cercare

a tastoni » il fondo delle cose, vuol dire che essa non può riflettere la realtà! Questo spiritualista pone invece in modo straordinariamente giusto la questione degli atomi, ecc., come « ipotesi di lavoro ». Le nozioni delle scienze naturali sono dichiarate « ipotesi di lavoro » e il fideismo contemporaneo, evoluto (Ward lo deduce direttamente dal suo spiritualismo) *non pensa a domandare* di piú. Tenetevi la scienza, signori scienziati, e rendeteci la gnoseologia, la filosofia: tale è, nei paesi capitalistici « avanzati », il patto di convivenza fra i teòlogi e i professori.

Per quanto riguarda gli altri punti della gnoseologia di Ward, da lui collegati con la fisica « moderna », bisogna ancora ricordare la sua lotta risoluta contro la *materia*. Che cos'è la materia? Che cos'è l'energia? domanda Ward, deridendo l'abbondanza e il carattere contraddittorio delle ipotesi. Vi è un etere o ve ne sono parecchi? Un qualche nuovo « liquido perfetto » al quale si accordano arbitrariamente qualità tanto nuove quanto inverosimili! E Ward conclude: « Noi non troviamo nulla di definito, fuorché il movimento. Il calore è una forma del movimento; l'elasticità è una forma del movimento; la luce e il magnetismo sono forme del movimento. La massa stessa è anche, in ultima analisi, come si suppone, una forma del movimento, ma del movimento di qualche cosa che non è né un solido, né un liquido, né un gas; che non è, propriamente parlando, né un corpo né un aggregato di corpi; che non è un fenomeno e non deve essere un noumeno; che è un *apeiron* vero e proprio [termine della filosofia greca che designa ciò che non ha confini, ciò che non ha termini] al quale possiamo applicare le nostre proprie definizioni » (vol. I, p. 140).

Lo spiritualista resta fedele a se stesso quando stacca il movimento dalla materia. Nella natura, il movimento dei corpi si trasforma nel movimento di ciò che non è un corpo a massa costante, nel movimento di ciò che è una carica sconosciuta di una elettricità sconosciuta in un etere sconosciuto. Questa dialettica delle trasformazioni *materiali* che si compiono nei laboratori e nelle officine, non serve per l'idealista (come pure per il grande pubblico e per i machisti) di conferma alla dialettica materialistica, ma serve come argomento contro il materialismo: « ... La teoria meccanicistica, intesa come pretesa [*professed*] spiegazione del mondo, riceve un colpo mortale dal progresso della stessa fisica meccanicistica »... (p. 143). Il mondo è

materia in movimento, risponderemo noi, e la meccanica riflette le leggi del movimento di questa materia per ciò che riguarda i movimenti lenti, mentre la teoria elettromagnetica riflette tali leggi per ciò che riguarda i movimenti rapidi... « Atomi che hanno un'estensione, solidi, indistruttibili sono sempre stati il punto d'appoggio delle concezioni materialistiche dell'universo. Disgraziatamente per queste concezioni, l'atomo solido, avente un'estensione, non ha soddisfatto alle esigenze [*was not equal to the demands*] che gli presentava la conoscenza in sviluppo... » (p. 144). La distruttibilità dell'atomo, la sua inesauribilità, la variabilità di tutte le forme della materia e dei suoi movimenti, sono sempre stati le colonne del materialismo dialettico. In natura, tutti i limiti sono relativi, convenzionali, mobili, riflettono l'approssimarsi del nostro intelletto alla conoscenza della materia, ma ciò non dimostra affatto che la natura, la materia stessa sia un simbolo, un segno convenzionale, vale a dire un prodotto del nostro intelletto. L'elettrone sta all'atomo come un punto in questo libro sta al volume di un edificio di sessantaquattro metri di lunghezza per trentadue di larghezza e sedici di altezza (Lodge). Esso si muove con una velocità di 270.000 chilometri al secondo, la sua massa varia con la sua velocità; esso compie 500 trilioni di giri al secondo; tutto ciò è molto piú complicato della vecchia meccanica, ma tutto ciò non è che movimento della materia nello spazio e nel tempo. L'intelletto umano ha scoperto molte cose meravigliose nella natura e ne scoprirà ancora di piú, aumentando con ciò stesso il suo potere sulla natura; ma questo non vuol dire che la natura sia una creazione del nostro intelletto o dell'intelletto astratto, cioè del Dio di Ward, della « sostituzione di Bogdanov », ecc.

« ... Questo ideale [l'ideale del « meccanicismo »] rigorosamente [*rigorously*] applicato come teoria del mondo reale, ci conduce al nichilismo: tutti i cambiamenti sono movimenti, perché i movimenti sono i soli cambiamenti che noi possiamo conoscere e ciò che si muove per essere compreso deve essere movimento » (p. 166). « Come ho tentato di dimostrare, il progresso stesso della fisica si sta affermando come la cura piú efficace per questa fede ignorante nella materia e nel movimento, che sono visti come la sostanza ultima [*inmost*], anziché come i simboli piú astratti dell'insieme dell'esistenza... Non arriveremo mai a Dio per mezzo del nudo meccanicismo... » (p. 180).

Ebbene, ecco qualcosa che già assomiglia perfettamente ai *Saggi*

« *intorno* » *alla filosofia marxista*! Voi, signor Ward, dovreste provare a rivolgervi a Lunaciarski e a Iusckevic, a Bazarov e a Bogdanov: essi predicano assolutamente la stessa cosa, sia pure « con un po' piú di pudore ».

5. *Le due tendenze della fisica contemporanea e l'idealismo tedesco.*

Nel 1896, il noto idealista kantiano Hermann Cohen scendeva in campo scrivendo con straordinaria, trionfale esultanza la prefazione alla sua quinta edizione della *Storia del materialismo* falsificata da F. Albert Lange. « L'idealismo teorico — esclama H. Cohen (p. XXVI) — ha già incominciato a scuotere il materialismo degli scienziati e, forse, riporterà ben presto la vittoria decisiva su di esso... L'idealismo sta permeando [*Durchwirkung*] *la fisica moderna...* ». « L'atomismo ha dovuto lasciare il posto al dinamismo... ». « È strano che il ritorno ai problemi chimici della sostanza abbia condotto al superamento, in linea di principio, della concezione materialistica della sostanza. Come Talete attuò la prima astrazione della sostanza, e vi collegò ragionamenti speculativi sull'elettrone, cosí la teoria dell'elettricità era destinata a produrre il massimo rivolgimento nella concezione della materia e, mediante la trasformazione della materia in forza, a condurre alla vittoria dell'idealismo » (p. XXIX).

H. Cohen, con la stessa precisione e chiarezza di J. Ward, definisce le tendenze filosofiche *fondamentali*, senza smarrirsi (come si smarriscono i nostri machisti) tra le minute differenze dell'idealismo energetico, simbolistico, empiriocriticistico, empiriomonistico e cosí via. Cohen prende a considerare la tendenza filosofica *fondamentale* della scuola di fisica che oggi è legata al nome di Mach, Poincaré e altri, e caratterizza giustamente questa tendenza come tendenza *idealistica*. « La trasformazione della materia in forza » è qui, per Cohen, esattamente come per gli scienziati « visionari » che J. Dietzgen smascherava nel 1869, la principale conquista dell'idealismo. L'elettricità viene proclamata collaboratrice dell'idealismo poiché essa ha infranto la vecchia teoria della struttura della materia, ha disgregato l'atomo, ha scoperto nuove forme del movimento materiale cosí diverse dalle vecchie, non indagate, non studiate, insolite, « miracolose » a tal punto, che diviene possibile presentare un'interpretazione

della natura che consideri la natura stessa come movimento *non materiale* (spirituale, mentale, psichico). Quello che ieri era il limite della nostra conoscenza delle particelle infinitamente piccole della materia è scomparso e per conseguenza — conclude il filosofo idealista — è scomparsa la materia (ma il pensiero è rimasto). Ogni fisico e ogni ingegnere sa che l'elettricità è movimento (materiale), ma nessuno sa esattamente *che cosa* qui si muove e per conseguenza — conclude il filosofo idealista — si possono ingannare le persone prive di educazione filosofica con la proposta seducentemente « economica »: proviamo un po' a *pensare* il movimento *senza la materia*...

H. Cohen si sforza di reclutare come alleato il celebre fisico Heinrich Hertz. Hertz è nostro, è kantiano, in lui si trovano ammissioni aprioristiche! Hertz è nostro, è machista — ribatte il machista Kleinpeter — poiché in Hertz traspare « una concezione soggettivistica dell'essenza delle nostre concezioni, simili a quella di Mach » *. Questa curiosa discussione intorno all'*appartenenza* di Hertz all'una o all'altra scuola offre un buon esempio del modo come i filosofi idealistici afferrano il piú piccolo errore, la piú piccola espressione non chiara degli scienziati celebri per giustificare la propria rinnovata difesa del fideismo. In realtà, l'introduzione filosofica di Hertz alla sua *Meccanica* ** riflette la solita posizione dello scienziato intimidito dal clamore dei professori contro la « metafisica » del materialismo, ma che non riesce del tutto a superare la sua convinzione istintiva della realtà del mondo esterno. Questo lo riconosce lo stesso Kleinpeter che, da una parte, lancia fra la massa dei lettori opuscoli di divulgazione, menzogneri da cima a fondo, sulla teoria della conoscenza *delle scienze naturali*, nei quali Mach è presentato accanto a Hertz, e che, dall'altra, in articoli speciali di filosofia, ammette che « Hertz, contrariamente a Mach e a Pearson, si attiene ancora al pregiudizio secondo il quale sarebbe possibile spiegare meccanicamente tutta la fisica » ***, che Hertz mantiene il concetto di cosa in sé e « il punto di vista abituale dei fisici », che Hertz « continua ancora ad attenersi all'esistenza del mondo in sé » ****, ecc.

* *Archiv für Systematische Philosophie*, vol. V, 1898-1899, pp. 169-170.

** Heinrich Hertz: *Gesammelte Werke*, vol. III, Lipsia, 1894, particolarmente pp. 1, 2, 49.

*** *Kantstudien*, vol. VIII, 1903, p. 309.

**** *The Monist*, vol. XVI, 1906, n. 2, p. 164, articolo sul « monismo » di Mach.

È interessante notare l'opinione di Hertz sull'energetica: « Se ci domandiamo — egli scrive — per quale ragione propriamente la fisica contemporanea nei suoi ragionamenti è propensa a adoperare il modo di esprimersi della dottrina energetica, possiamo rispondere: perché questo modo di espressione è il piú comodo per evitare di parlare di cose che essa conosce pochissimo... Certo noi siamo tutti convinti che la materia ponderabile è costituita da atomi; noi abbiamo anche, in certi casi, rappresentazioni abbastanza definite delle dimensioni e dei movimenti di questi atomi. Ma la forma degli atomi, la loro connessione, i loro movimenti, nella maggior parte dei casi, ci sono assolutamente ignoti... Perciò le idee che noi abbiamo dell'atomo rappresentano un obiettivo importante e interessante per le nostre ulteriori ricerche, ma non sono per nulla particolarmente adatte a servire come base nota e sicura per le teorie matematiche » (op. cit., III, 21). Hertz attendeva da un ulteriore studio dell'etere la spiegazione « dell'essenza della vecchia materia, della sua inerzia e della forza di gravitazione » (vol. I. p. 354).

Si vede da qui che a Hertz non è neanche passata per la mente l'idea della possibilità di una concezione non materialistica dell'energia. Per i filosofi, l'energetica è servita di argomento per disertare dal materialismo e passare all'idealismo. Lo scienziato considera l'energetica come un mezzo comodo per esporre le leggi del movimento materiale in un periodo di tempo in cui i fisici, se cosí si può dire, hanno abbandonato l'atomo e non sono ancora giunti all'elettrone. Questo periodo di tempo, per molti aspetti, continua ancora oggi: un'ipotesi soppianta l'altra; dell'elettrone positivo non si sa assolutamente nulla; non piú di tre mesi fa (22 giugno 1908) Jean Becquerel informava l'Accademia francese delle Scienze di essere riuscito a scoprire questa « nuova parte costitutiva della materia » (*Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences*, p. 1311). Come potrebbe la filosofia idealistica non sfruttare una situazione cosí vantaggiosa, una situazione nella quale l'intelletto umano non fa che « cercare » ancora la « materia », la quale, per conseguenza, non è piú che un « simbolo », ecc.?

Un altro idealista tedesco, di tinta molto piú reazionaria di Cohen — Eduard von Hartmann — ha dedicato un libro intero alla *Concezione del mondo della fisica moderna* (*Die Weltanschauung der modernen Physik*, Lipsia, 1902). Naturalmente, le considerazioni par-

ticolari dell'autore intorno alla varietà di idealismo che egli sostiene non ci interessano. Ci importa soltanto osservare che anche quest'idealista rileva gli stessi fenomeni constatati sia da Rey che da Ward e da Cohen. « La fisica moderna — dice E. von Hartmann — si è sviluppata su un terreno realistico e soltanto la tendenza neokantiana e agnostica del nostro tempo ha portato a un'interpretazione in senso idealistico dei risultati conclusivi della fisica » (p. 218). Secondo E. von Hartmann, tre sistemi gnoseologici stanno a base della fisica moderna: l'ilocinetica (dalle parole greche *hyle*-materia e *kinesis*-movimento, cioè il riconoscimento dei fenomeni fisici come movimenti della materia), l'energetica e il dinamismo (cioè il riconoscimento della forza senza sostanza). È ovvio che l'idealista Hartmann sostiene il « dinamismo » e deduce da esso che le leggi della natura consistono nel pensiero universale, ossia, in una parola, « sostituisce » lo psichico alla natura fisica. Ma egli è costretto a riconoscere che l'ilocinetica è accettata dalla maggioranza dei fisici, che questo è il sistema « piú frequentemente utilizzato » (p. 190), che il piú grave dei suoi difetti è rappresentato « dal materialismo e dall'ateismo che sono una minaccia insita nell'ilocinetica pura » (p. 189). L'autore considera a buon diritto l'energetica come un sistema intermedio e la chiama agnosticismo (p. 136). Certo, essa è « un alleato del dinamismo puro poiché elimina la materia » (pp. VI e 192), ma il suo agnosticismo non piace a Hartmann, come una certa qual « anglomania » che è in contraddizione con il vero idealismo di un autentico ultrareazionario tedesco.

È straordinariamente istruttivo vedere come questo idealista, intransigente nel suo spirito di parte (i senza partito in filosofia sono irrimediabilmente ottusi come in politica), spiega ai fisici che cosa propriamente significa seguire l'uno o l'altro indirizzo gnoseologico. « Soltanto una minima parte dei fisici che seguono tale moda — scrive Hartmann a proposito dell'interpretazione idealistica delle ultime conquiste della fisica — è pienamente cosciente della portata e delle conseguenze di quest'interpretazione nuova. I fisici non hanno neanche notato che la fisica, con le sue leggi particolari, ha conservato un senso proprio solo in quanto i fisici, malgrado il loro idealismo, si sono attenuti ai postulati *realistici* fondamentali e cioè: esistenza delle cose in sé, loro variabilità reale nel tempo, causalità reale... Soltanto con queste premesse realistiche (valore trascendentale della

causalità, del tempo, dello spazio a tre dimensioni), cioè soltanto a condizione che la natura, delle cui leggi parlano i fisici, coincida con un regno delle cose in sé... si può parlare di leggi della natura a differenza delle leggi psicologiche. Soltanto nel caso in cui le leggi della natura agiscano in un campo indipendente dal nostro pensiero, esse possono servire a spiegare il fatto che le conseguenze logicamente necessarie delle nostre immagini sono a loro volta le immagini di conseguenze naturalmente necessarie dell'ignoto che esse rispecchiano o simbolizzano nella nostra coscienza » (pp. 218-219).

Hartmann sente a ragione che l'idealismo della fisica moderna non è che una *moda* e non una svolta filosofica seria contro il materialismo delle scienze naturali e perciò egli spiega giustamente ai fisici che per trasformare questa « moda » in una filosofia idealistica coerente e integrale bisogna trasformare radicalmente la dottrina della realtà obiettiva del tempo, dello spazio, della causalità e delle leggi della natura. Non basta considerare gli atomi, gli elettroni, l'etere come semplici simboli, come semplici « ipotesi di lavoro », ma bisogna dichiarare che il tempo e lo spazio e le leggi della natura e tutto il mondo esterno sono « ipotesi di lavoro ». O materialismo o sostituzione universale dello psichico a tutta la natura fisica; molta gente è desiderosa di confondere queste due cose, ma Bogdanov e io non siamo fra costoro.

Tra i fisici tedeschi, Ludwig Boltzmann, morto nel 1906, condusse una lotta sistematica contro la tendenza machista. Abbiamo già rilevato che alla « seduzione dei nuovi dogmi gnoseologici » egli contrappose una semplice e chiara riduzione del machismo al solipsismo (vedi sopra, cap. I, § 6). Boltzmann, s'intende, ha paura di chiamarsi materialista e afferma anzi espressamente di non essere affatto contro l'esistenza di Dio *. Ma la sua teoria della conoscenza, in sostanza, è materialistica e — come riconosce lo storico delle scienze naturali del secolo XIX, S. Günther ** — essa esprime l'opinione della maggioranza degli scienziati. « Noi deduciamo l'esistenza di tutte le cose — dice L. Boltzmann — soltanto dalle impressioni che esse producono sui nostri sensi » (op. cit., p. 29). La teoria è « un'immagine » (o una copia) della natura, del mondo esterno

* Ludwig Boltzmann: *Populäre Schriften*, Lipsia, 1905. p. 187.

** Siegmund Günther: *Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im XIX Jahrhundert*, Berlino, 1901, pp. 941-942.

(p. 77). Per colui che afferma che la materia è soltanto un complesso di percezioni sensibili — rileva Boltzmann — anche gli altri uomini sarebbero soltanto sensazioni di chi parla (p. 168). Questi « ideologi » — come Boltzmann chiama talvolta i filosofi idealisti — ci dipingono un « quadro soggettivo del mondo » (p. 176). Invece l'autore preferisce « un quadro obiettivo piú semplice del mondo ». « L'idealista paragona l'affermazione che la materia esiste al pari delle nostre sensazioni all'opinione del bambino, secondo la quale la pietra battuta sente il dolore. Il realista paragona l'opinione secondo la quale non si può immaginare lo psichico come originato dalla materia, o anche dal gioco degli atomi, all'opinione dell'uomo incolto il quale afferma che il sole non può distare dalla terra venti milioni di miglia, perché una cosa simile non si può immaginare » (p. 186). Boltzmann non rinuncia all'ideale della scienza di rappresentare lo spirito e la volontà come « azioni complesse di parti della materia » (p. 396).

Contro l'energetica ostwaldiana Boltzmann, dal punto di vista della fisica, polemizzò piú di una volta dimostrando che Ostwald non può confutare né eliminare la formula dell'energia cinetica (la metà della massa moltiplicata per il quadrato della velocità) e che egli si aggira in un circolo vizioso deducendo dapprima l'energia dalla massa (applicando la formula dell'energia cinetica) e poi definendo la massa come energia (pp. 112 e 139). A questo proposito rammento come Bogdanov parafrasa Mach nel terzo libro dell'*Empiriomonismo*: « Nella scienza — scrive Bogdanov richiamandosi alla *Meccanica* di Mach — il concetto di materia si riduce al coefficiente della massa, quale appare nelle equazioni della meccanica, e questo coefficiente, ad un'analisi esatta, risulta essere la grandezza inversa dell'accelerazione di due complessi fisici di corpi » (p. 146). È ovvio che se si prende un qualunque *corpo* come unità, il movimento (meccanico) di tutti gli altri corpi può essere espresso con un semplice rapporto di accelerazione. Ma i « corpi » (cioè la materia) non spariscono per questo; non cessano di esistere indipendentemente dalla nostra coscienza. Quando si riduce il mondo intiero a un movimento di elettroni, si può eliminare l'elettrone da tutte le equazioni appunto perché esso è implicato dappertutto e il rapporto tra gruppi o aggregati di elettroni si ridurrebbe alla loro

accelerazione reciproca, se le forme del movimento fossero semplici come in meccanica.

Boltzmann, combattendo contro la fisica « fenomenologica » di Mach e soci, affermava che « coloro i quali pensano di essersi liberati dell'atomistica per mezzo di equazioni differenziali non vedono la foresta perché guardano troppo gli alberi » (p. 144). « Se non vogliamo farci illusioni sul valore di una equazione differenziale, non si può mettere in dubbio che questa rappresentazione del mondo (tracciata per mezzo di equazioni differenziali), dev'essere, ciononostante, necessariamente atomistica, cioè una prescrizione di pensare secondo regole determinate i cambiamenti nel tempo di un'immensa quantità di cose disposte in una grande varietà di tre dimensioni. S'intende che queste cose possono essere omogenee o eterogenee, variabili o invariabili, ecc. » (p. 156). « Se ci si rende conto chiaramente che la fisica fenomenologica, nascosta sotto il manto delle equazioni differenziali — disse Boltzmann nel 1899 nel discorso pronunciato al congresso di Monaco degli scienziati —, parte anch'essa da singole essenze [*Einzelwesen*] atomiformi, che deve raffigurarsi dotate in modo complicatissimo ora di tale, ora di tal'altra proprietà, secondo i vari gruppi di fenomeni, si manifesterà ben presto l'esigenza di un'atomistica piú semplice e uniforme » (p. 223). « La dottrina degli elettroni si è sviluppata appunto in una teoria atomistica di tutti i fenomeni dell'elettricità » (p. 357). L'unità della natura si riscontra nella « stupefacente analogia » delle equazioni differenziali relative ai diversi generi di fenomeni. « Le stesse equazioni possono esser considerate come soluzioni di un problema di idrodinamica e come soluzione della teoria dei potenziali. La teoria dei vortici nei fluidi e la teoria dell'attrito dei gas [*Gasreibung*] dimostrano l'analogia piú sorprendente con la teoria dell'elettromagnetismo, ecc. » (p. 7). Coloro che accettano la « teoria della sostituzione universale » non potranno in nessun modo eludere la questione: chi abbia avuto l'idea di « sostituire » cosí uniformemente la natura fisica.

Come per rispondere a coloro che ripudiano « il fisico della vecchia scuola », Boltzmann racconta particolareggiatamente in che modo alcuni specialisti di « chimica fisica » fanno propria una concezione gnoseologica opposta a quella del machismo. L'autore di « una delle migliori » (secondo Boltzmann) pubblicazioni riassuntive edite nel 1903, Vaubel, « prende una posizione recisamente ostile alla fisi-

ca fenomenologica tanto spesso esaltata » (p. 381). « Egli cerca piuttosto di farsi un'idea il piú possibile concreta e chiara della natura degli atomi e delle molecole e delle forze che agiscono fra loro, e accorda quest'idea con le esperienze piú recenti compiute in questo campo » (ioni, elettroni, radio, effetto di Zeeman, ecc.). L'autore si attiene rigorosamente al dualismo della materia e dell'energia * ed espone separatamente la legge della conservazione della materia e la legge della conservazione dell'energia. Per quanto riguarda la materia, l'autore si attiene ugualmente al dualismo delle materie ponderabili e dell'etere, ma egli considera anche quest'ultimo come materiale nel senso stretto della parola » (p. 381). Nel secondo volume della sua opera (*Teoria dell'elettricità*) l'autore « fin dall'inizio fa propria la concezione secondo la quale i fenomeni elettrici sono dovuti ad azioni reciproche e a movimenti di individui atomiformi, cioè agli elettroni » (p. 383).

Per conseguenza, anche riguardo alla Germania è confermato ciò che lo spiritualista J. Ward riconosceva per l'Inghilterra, e precisamente che i fisici della scuola realistica sistematizzano i fatti e le scoperte degli ultimi anni con non minor successo dei fisici della scuola simbolista e che una differenza essenziale esiste « *soltanto* » dal punto di vista gnoseologico **.

* Boltzmann vuol dire che l'autore non tenta di concepire il movimento senza la materia. In questo caso, parlare di « dualismo » è ridicolo. Il monismo e il dualismo in filosofia consistono nel seguire coerentemente o incoerentemente il materialismo o l'idealismo.

** L'opera di Erich Becher sulle *Premesse filosofiche delle scienze naturali esatte* (Erich Becher: *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften*, Lipsia, 1907), della quale presi conoscenza quando questo mio libro era già terminato, conferma ciò che ho detto in questo paragrafo. L'autore, che si accosta soprattutto al punto di vista gnoseologico di Helmholtz e di Boltzmann, cioè al punto di vista del materialismo « che si vergogna » e non meditato a fondo, dedica la sua opera alla difesa e all'interpretazione dei postulati fondamentali della fisica e della chimica. Questa difesa si trasforma naturalmente in lotta contro la tendenza machista che, quantunque di moda, incontra nella fisica una resistenza sempre maggiore (cfr. p. 91, *passim*). E. Becher definisce a ragione questa tendenza come « *positivismo soggettivo* » (p. III) e pone il centro di gravità della lotta contro di esso nella dimostrazione dell'« ipotesi » del mondo esterno (capp. II-VII), nella dimostrazione della sua « esistenza indipendente dalle percezioni umane » (*vom Wahrgenommenwerden unabhängige Existenz*). La negazione di questa « ipotesi » da parte dei machisti, li conduce spesso al *solipsismo* (pp. 78-82, *passim*). La concezione di Mach secondo la quale i soli oggetti delle scienze naturali sono « le sensazioni e i loro complessi e non il mondo esterno » (p. 138) è chiamata da Becher « monismo delle sensazioni » (*Empfindungsmonismus*) e considerata come una « tendenza puramente coscienziali-

6. *Le due tendenze della fisica contemporanea e il fideismo francese.*

In Francia, la filosofia idealistica si è afferrata con non minore risolutezza alle oscillazioni della fisica machista. Abbiamo già visto quale accoglienza hanno fatto i neocritici alla *Meccanica* di Mach scoprendo subito il carattere idealistico della sua filosofia. Per questo rispetto il machista francese Poincaré (Henri) ha avuto una fortuna ancora maggiore. La filosofia idealistica piú reazionaria, a tendenze nettamente fideiste, si è immediatamente impadronita della sua teoria. Un rappresentante di questa filosofia, Le Roy, argomentava nel modo seguente: le verità scientifiche sono soltanto segni convenzionali, simboli; voi avete rinunciato alle assurde pretese « metafisiche » di conoscere la realtà obiettiva; siate dunque logici e riconoscete con noi che la scienza ha soltanto un valore pratico in un campo dell'attività umana e che la religione ha, in un altro campo dell'attività umana, *un valore non meno effettivo*; la scienza « simbolica » machista non ha diritto di negare la teologia. H. Poincaré si è vergognato di queste conclusioni e le ha criticate in modo particolare nel suo libro *Il valore della scienza.* Ma guardate *quale* posizione gnoseologica ha dovuto prendere per sbarazzarsi di alleati del genere di Le Roy: « Se il signor Le Roy — scrive Poincaré — considera l'intelligenza come irrimediabilmente impotente, lo fa solo per dare un posto piú importante ad altre fonti della conoscenza, per esempio, al cuore, al sentimento, all'istinto, alla fede » (pp. 214-215). « Io non posso seguirlo fino in fondo »: le leggi scientifiche sono convenzioni,

stica ». Questo termine goffo e assurdo formato dalla parola latina *conscientia* non vuol dire altro che idealismo filosofico (cfr. p. 156). Nei due ultimi capitoli del libro, Becher stabilisce un confronto, molto acuto, fra la vecchia teoria meccanica della materia e la nuova teoria elettrica della materia, fra la vecchia e la nuova rappresentazione del mondo (concezione « cinetico-elastica » e « cinetico-elettrica » della natura, secondo la terminologia usata dall'autore). L'ultima teoria, fondata sulla dottrina degli elettroni, è un passo avanti nella conoscenza dell'unità del mondo; per essa, « gli elementi del mondo materiale sono cariche [*Ladungen*] elettriche » (p. 223). « Ogni concezione puramente cinetica della natura non conosce nulla all'infuori di un certo numero di cose in movimento, si chiamino esse elettroni o con un qualunque altro nome; lo stato di movimento di queste cose in ogni istante successivo è rigorosamente determinato da leggi per mezzo della loro situazione e del loro stato di movimento nell'istante precedente » (p. 225). Il difetto fondamentale del libro di E. Becher sta nel fatto che l'autore ignora assolutamente il materialismo dialettico. Quest'ignoranza lo conduce spesso a confusioni e ad assurdi, intorno ai quali non abbiamo qui la possibilità di intrattenerci.

simboli, ma « se le "ricette" scientifiche hanno un valore come regole d'azione, è perché sappiamo che esse hanno successo, almeno in generale. Ma sapere ciò, vuol ben dire sapere qualche cosa, e allora, perché venire a dirci che non possiamo conoscere nulla? » (p. 219).

H. Poincaré invoca il criterio della pratica. Ma in questo modo egli sposta soltanto la questione senza risolverla, poiché questo criterio può esser interpretato sia in senso soggettivo che in senso obiettivo. E anche Le Roy ammette questo criterio per la scienza e per l'industria. Egli nega soltanto che questo criterio sia una dimostrazione della verità *obiettiva*, poiché tale negazione gli basta per riconoscere, a fianco della verità soggettiva della vera scienza (inesistente al di fuori dell'uomo), la verità soggettiva della religione. Henri Poincaré si rende conto che, contro Le Roy, non basta invocare la pratica e passa alla questione dell'obiettività della scienza. « Qual è il criterio dell'obiettività della scienza? Ebbene, esso è precisamente lo stesso criterio che vige nella nostra credenza negli oggetti esterni. Questi ultimi sono reali in quanto le sensazioni che essi suscitano in noi [*qu'ils nous font éprouver*] ci appaiono come unite fra loro da non so quale indistruttibile cemento e non dal caso di un giorno » (pp. 269-270).

L'autore di un simile ragionamento può essere un grande *fisico*, ma è assolutamente incontestabile che soltanto i Voroscilov-Iusckevic possono prenderlo sul serio come filosofo. Il materialismo è dichiarato distrutto da una « teoria » che al primo attacco del fideismo *si rifugia sotto le ali del materialismo*! Giacché, affermare che gli oggetti reali suscitano in noi delle sensazioni e che la « credenza » nell'obiettività della scienza è identica alla « credenza » nell'esistenza obiettiva degli oggetti esterni, è puro materialismo.

« ... Si può dire, per esempio, che l'etere non è meno reale di un corpo esterno qualunque » (p. 270).

Che scandalo avrebbero fatto i machisti se l'avesse detto un materialista! Quanti strali impotenti avrebbero lanciato contro il « materialismo etereo », ecc.! Ma il fondatore del moderno empiriosimbolismo, cinque pagine dopo annuncia già: « Tutto ciò che non è pensiero è puro nulla; perché noi non possiamo pensare altro che il pensiero » (p. 276). V'ingannate, signor Poincaré: le vostre opere dimostrano che vi è della gente la quale può pensare soltanto ciò che è vuoto di pensiero, privo di senso. Appartiene a questa categoria il

ben noto confusionario Georges Sorel, il quale afferma che « le due prime parti » del libro di Poincaré sul valore della scienza « sono scritte nello spirito di Le Roy » e che, per conseguenza, i due filosofi possono essere « conciliati » sulle idee seguenti: pretendere di stabilire l'identità della scienza e dell'universo è un'illusione; non c'è bisogno di porre la questione se la scienza può conoscere la natura; è sufficiente che essa si accordi coi meccanismi che noi creiamo (Georges Sorel: *Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes*, Parigi, 1907, pp. 77, 80, 81).

Ma se, per ciò che riguarda la « filosofia » di Poincaré, è sufficiente menzionarla e passar oltre, per le opere di A. Rey è invece necessario un esame particolareggiato. Abbiamo già osservato che la differenza tra le due tendenze fondamentali della fisica contemporanea, chiamate da Rey « concettualistica » e « neo-meccanicistica », si riduce alla differenza tra la gnoseologia idealistica e la gnoseologia materialistica. Dobbiamo ora vedere come il positivista Rey disimpegna un compito diametralmente opposto a quello postosi dallo spiritualista J. Ward e dagli idealisti H. Cohen ed E. Hartmann, e cioè: anziché afferrarsi agli errori filosofici della fisica moderna, alla sua deviazione verso l'idealismo, correggere questi errori e dimostrare l'illegittimità delle conclusioni idealistiche (e fideistiche) tratte dalla fisica moderna.

Il filo rosso che passa attraverso tutta l'opera di A. Rey è il riconoscimento del fatto che della nuova teoria fisica dei « concettualisti » (machisti) si sono impadroniti il *fideismo* (pp. II, 17, 220, 362, ecc.) e l'« *idealismo filosofico* » (p. 200), lo scetticismo a proposito dei diritti dell'intelletto e della scienza (pp. 210, 220), il soggettivismo (p. 311), ecc. E perciò Rey ha pienamente ragione di porre al *centro* del suo lavoro l'analisi « delle opinioni dei fisici sul valore obiettivo della fisica » (p. 3).

Quali sono i risultati di quest'analisi?

Prendiamo il concetto fondamentale, il concetto di esperienza. Rey afferma che l'interpretazione soggettivistica di Mach (per brevità e semplicità prenderemo Mach come rappresentante della scuola che Rey chiama « concettualistica ») è soltanto un malinteso. È vero che « uno dei nuovi caratteri fondamentali della filosofia della fine del secolo XIX » è che « l'empirismo, sempre piú sfumato e sottile, sbocca nel fideismo, nella supremazia della fede, esso che una volta era

stato il grande cavallo di battaglia dello scetticismo contro le affermazioni della metafisica. In fondo, non è forse avvenuto che si è deformato, a poco a poco e attraverso sfumature impercettibili, il senso reale della parola "esperienza"? Ricollocata nelle sue condizioni di esistenza, nella scienza sperimentale che la precisa e l'affina, l'esperienza ci riconduce alla necessità e alla verità» (p. 398). Non c'è dubbio che tutto il machismo, nel senso largo della parola, non è altro che una deformazione, per mezzo di sfumature impercettibili, del significato reale della parola «esperienza»! Ma Rey, che accusa di questa deformazione soltanto i fideisti e non lo stesso Mach, come la corregge? Ascoltate: «L'esperienza è, per definizione, una conoscenza dell'oggetto. Nella scienza fisica, questa definizione è al suo posto piú che in qualsiasi altro campo... L'esperienza è ciò che il nostro spirito non comanda, ciò che i nostri desideri, la nostra volontà non possono cambiare, ciò che è dato, ciò che noi non facciamo. L'esperienza è l'oggetto di fronte al [*en face du*] soggetto» (p. 314).

Eccovi un esempio di difesa del machismo da parte di Rey! Con quale geniale perspicacia Engels affibbiò l'appellativo di «materialisti che si vergognano» al tipo moderno dei seguaci dell'agnosticismo filosofico e del fenomenismo! Positivista e fenomenista zelante, Rey incarna questo tipo in modo eccellente. Se l'esperienza è «conoscenza dell'oggetto», se «l'esperienza è l'oggetto di fronte al soggetto», se l'esperienza consiste in ciò, che «qualcosa di esterno [*quelque chose du dehors*] esiste ed esiste necessariamente [*se pose, et en se posant s'impose*]» (p. 324), eccoci evidentemente ricondotti al materialismo! Il fenomenismo di Rey, il suo grande zelo nel sottolineare che nulla esiste all'infuori delle sensazioni, che è obiettivo ciò che ha un significato generale, ecc. ecc., tutto questo è una foglia di fico, un velo puramente verbale gettato sul materialismo, dal momento che ci si dice:

«È obiettivo ciò che ci è dato dall'esterno, imposto [*imposé*] dall'esperienza, ciò che noi non facciamo, ma che è fatto indipendentemente da noi e in una certa misura ci fa» (p. 320). Rey difende il «concettualismo» annientandolo! La confutazione delle conclusioni idealistiche tratte dalla dottrina di Mach è ottenuta soltanto grazie al fatto che s'interpreta il machismo come materialismo che si vergogna. Dopo aver riconosciuto la differenza tra le due tendenze della fisica contemporanea, Rey, col sudore della sua fronte, si sforza di

cancellare, nell'interesse della tendenza materialistica, ogni differenza. Per esempio, a proposito della scuola neo-meccanicistica, Rey dice che essa non ammette « nessun dubbio, nessuna incertezza » sull'obiettività della fisica (p. 237): « Ci si sente qui [vale a dire sul terreno delle dottrine di questa scuola] lontani da tutte le vie traverse per le quali si era costretti a passare dal punto di vista delle altre teorie della fisica, per giungere ad affermare questa stessa obiettività ».

Ed ecco che anche Rey dissimula queste « vie traverse » del machismo e le copre di un velo in tutto il corso della sua esposizione. Il carattere fondamentale del materialismo sta nel fatto che esso *parte* dall'obiettività della scienza, dal riconoscimento della realtà obiettiva riflessa dalla scienza, mentre l'idealismo *ha bisogno* di « vie traverse » per « dedurre », in un modo o nell'altro, l'obiettività dallo spirito, dalla coscienza, dallo « psichico ». « La scuola neo-meccanicistica [che è la scuola dominante] — scrive Rey — *crede nella realtà* della teoria fisica, cosí come il genere umano *crede nella realtà* del mondo esterno » (p. 324, § 22: tesi). Per questa scuola, « la teoria vuol essere il calco [*le décalque*] dell'oggetto » (p. 235).

È giusto. E questo carattere fondamentale della scuola « neomeccanicistica » non è altro che la base della gnoseologia *materialistica.* Né ripudiando i materialisti, né affermando che, in sostanza, anche i neo-meccanicisti sono fenomenisti, ecc., Rey può attenuare questo fatto capitale. La differenza essenziale tra i neo-meccanicisti (materialisti che si vergognano piú o meno) e i machisti sta appunto in ciò, che questi ultimi *si allontanano* da questa teoria della conoscenza e, allontanandosene, *cadono* inevitabilmente nel fideismo.

Considerate l'atteggiamento di Rey verso la dottrina machista della causalità e della necessità della natura. Rey afferma che soltanto a prima vista Mach « si avvicina allo scetticismo » (p. 76) e al « soggettivismo » (p. 76); questo « equivoco (*équivoque*) (p. 115) si dissipa non appena si prende la dottrina di Mach nel suo complesso. E Rey, prendendola nel suo complesso, cita diversi passi tolti dalla *Teoria del calore* e dall'*Analisi delle sensazioni*, fermandosi in particolare, nella prima di queste opere, sul capitolo dedicato alla causalità; ma... *si guarda bene dal citare il passo decisivo, e cioè l'affermazione di Mach che non esiste una necessità fisica, ma esiste soltanto una necessità logica*! Si può soltanto obiettare che questa non

è un'interpretazione, ma un travisamento del pensiero di Mach, un tentativo di cancellare la differenza tra il « neo-meccanicismo » e la dottrina di Mach. Rey conclude: « Mach, in altri termini, riprende da parte sua le conclusioni di Hume, di Mill e di tutti i fenomenisti secondo cui la relazione causale non ha in sé nulla di *sostanziale* ed è soltanto un'abitudine mentale. Egli ha d'altra parte ripreso la tesi fondamentale del fenomenismo, per cui la dottrina della causalità non è che una conseguenza e cioè: non esistono che sensazioni. Ma Mach aggiunge, e in una direzione puramente obiettivista: la scienza, analizzando le sensazioni, scopre in esse elementi permanenti e comuni i quali, benché avulsi da queste sensazioni, hanno la stessa realtà di esse, poiché in esse sono attinti per mezzo dell'osservazione sensibile. E questi elementi permanenti e comuni, come l'energia e le sue trasformazioni, sono il fondamento della sistematizzazione della fisica » (p. 117).

Ne risulta che Mach accetta la teoria soggettivistica della causalità di Hume per interpretarla in senso obiettivista! Nella sua difesa di Mach, Rey se la cava allegando l'incoerenza di Mach e concludendo che, nell'interpretazione « reale » dell'esperienza, quest'esperienza conduce alla « necessità ». Orbene, l'esperienza è ciò che è dato dall'esterno, e se la necessità della natura, se le leggi della natura sono anch'esse date all'uomo dall'esterno, dalla natura obiettivamente reale, ovviamente ogni differenza tra la dottrina di Mach e il materialismo sparisce. Rey difende la dottrina di Mach contro il neomeccanicismo capitolando su tutta la linea davanti a quest'ultimo, limitandosi a giustificare la parola *fenomenismo* e non l'essenza della tendenza fenomenista.

Poincaré, ad esempio, nello spirito di Mach, deduce le leggi della natura — fino alle tre dimensioni dello spazio — dalla « comodità ». Ma questo non vuol affatto dire « arbitrio », si affretta a « correggere » Rey. No, la « comodità » esprime qui « *l'adattamento all'oggetto* » (corsivo di Rey, p. 196). Non c'è che dire: magnifica discriminazione delle due scuole e magnifica « confutazione » del materialismo... « Se un abisso insuperabile separa logicamente la teoria di Poincaré da un'interpretazione ontologica del meccanicismo [cioè dall'ammissione, da parte di questa scuola, che la teoria è il calco dell'oggetto], se la teoria di Poincaré è atta a suffragare un idealismo filosofico, essa, almeno sul terreno scientifico, si accorda benissi-

mo con l'evoluzione generale delle idee classiche e con la tendenza a considerare la fisica come una conoscenza obiettiva, obiettiva quanto l'esperienza, vale a dire quanto le sensazioni da cui l'esperienza deriva » (p. 200).

Da una parte non si può non convenire; dall'altra bisogna riconoscere. Da una parte, un abisso insuperabile separa Poincaré dal neomeccanicismo, quantunque Poincare stia *in mezzo* fra il « concettualismo » di Mach e il neo-meccanicismo, e nessun abisso, a quanto pare, separi Mach dal neo-meccanicismo. Dall'altra parte, Poincaré si concilia completamente con la fisica classica la quale, secondo Rey stesso, accetta in tutto e per tutto il « meccanicismo ». Da una parte, la teoria di Poincaré può servire di appoggio all'idealismo filosofico; dall'altra, essa è compatibile con l'interpretazione obiettiva della parola esperienza. Da una parte, questi cattivi fideisti hanno travisato, attraverso deviazioni impercettibili, il significato della parola esperienza, abbandonando la giusta opinione secondo la quale « l'esperienza è l'oggetto »; dall'altra, obiettività dell'esperienza vuol soltanto dire che l'esperienza si riduce alle sensazioni, nel che consentono pienamente Berkeley e Fichte!

Rey si è impelagato, perché si è posto un problema insolubile: « conciliare » l'antagonismo della scuola materialistica e della scuola idealistica nella fisica moderna. Egli tenta di attenuare il materialismo della scuola neo-meccanicistica, riducendo al fenomenismo le opinioni dei fisici che considerano la loro teoria come un'immagine dell'oggetto *. Ed egli tenta anche di attenuare l'idealismo della scuo-

* Il « conciliatore » A. Rey non si contenta di gettare un velo sul modo col quale la questione è posta dalla filosofia materialistica, ma elude anche le piú chiare affermazioni materialiste dei fisici francesi. Per esempio, egli non ha menzionato Alfred Cornu, morto nel 1902. Questo fisico rispose alla « confutazione [o superamento, *Ueberwindung*] del materialismo scientifico » da parte di Ostwald con una nota sprezzante sul modo pretenzioso e leggero col quale Ostwald aveva trattato l'argomento (vedi *Revue Générale des Sciences*, 1895, pp. 1030, 1031). Al congresso internazionale dei fisici tenutosi a Parigi nel 1900, A. Cornu diceva: « ... Quanto piú penetriamo nella conoscenza dei fenomeni naturali, tanto piú si sviluppa e si precisa l'audace concezione cartesiana del meccanismo dell'universo: nel mondo fisico non esiste altro che materia e movimento. Il problema dell'unità delle forze fisiche... si è nuovamente imposto dopo le grandi scoperte che contrassegnano la fine di questo secolo. Perciò la preoccupazione principale dei nostri maestri moderni, Faraday, Maxwell, Hertz (per non parlare che degli illustri scomparsi), consiste nel precisare la natura, nell'indovinare le proprietà di questa materia imponderabile [*matière subtile*], substrato dell'energia universale... Il ritorno alle idee cartesiane è evidente... »

la concettualistica, sopprimendo le affermazioni piú categoriche dei seguaci di questa scuola e interpretando le rimanenti nello spirito del materialismo che si vergogna. Fino a che punto sia fittizia e sforzata la rinuncia di Rey al materialismo, si vede, per esempio, dal suo giudizio sul significato teorico delle equazioni differenziali di Maxwell e di Hertz. Il fatto che questi fisici riducano la loro teoria a un sistema di equazioni, è per i machisti una confutazione del materialismo: equazioni, ecco tutto; nessuna materia, nessuna realtà obiettiva, nient'altro che simboli. Boltzmann confuta questa concezione comprendendo che in questo modo confuta la fisica fenomenologica. E Rey a sua volta confuta questa concezione credendo di difendere il fenomenismo! « Non si può rinunciare — egli dice — a classificare Maxwell e Hertz fra i "meccanicisti", per il fatto che essi si sono limitati a equazioni simili alle equazioni differenziali della dinamica di Lagrange... Ciò non vuol dire che, secondo Maxwell e Hertz, non si possa riuscire a fondare con elementi reali una teoria meccanica dell'elettricità. Al contrario, il fatto di rappresentare i fenomeni elettrici in una teoria, la cui forma è identica alla forma generale della meccanica classica, ne dimostra la possibilità » (p. 253). L'incertezza che noi constatiamo oggi nella soluzione di questo problema, continua Rey, « diminuirà nella misura in cui si preciserà *la natura* di quelle unità quantitative, cioè degli elementi che entrano nelle equazioni ». Il fatto che queste o quelle forme del movimento materiale non sono ancora studiate, non giustifica per Rey la negazione della materialità del movimento. La « omogeneità della materia » (p. 262) — intesa non come postulato, ma come risultato dell'esperienza e dello sviluppo della scienza, l'« omogeneità dell'oggetto della fisica » —, ecco qual è la condizione dell'applicabilità delle misurazioni e dei calcoli matematici.

Ecco come Rey giudica il criterio della pratica nella teoria della conoscenza: « All'opposto delle premesse dello scetticismo, noi abbiamo il diritto di dire che il valore pratico della scienza deriva dal suo valore teorico »... (p. 368). Sul fatto che Mach, Poincaré e tutta la

(*Rapports présentés au Congrès international de physique*, Parigi, 1900, vol. IV, p. 7). Lucien Poincaré nota giustamente nella sua *Physique moderne* (Parigi, 1906, p. 14) che questa idea cartesiana fu ripresa e sviluppata dagli enciclopedisti del secolo XVIII; ma né questo fisico, né A. Cornu sanno che i materialisti dialettici, Marx ed Engels, hanno liberato questo postulato fondamentale del materialismo dall'unilateralità del materialismo *meccanicistico*.

loro scuola accettano senza equivoco queste premesse dello scetticismo, Rey preferisce tacere... « L'uno e l'altro valore sono le due facce inseparabili e rigorosamente parallele del suo valore obiettivo. Dire che una data legge della natura ha un valore pratico... significa, in fondo, dire che questa legge della natura ha un significato obiettivo. Agire sull'oggetto implica una modificazione di quest'oggetto, una reazione dell'oggetto conforme alla nostra attesa oppure alla nostra previsione, in virtú della quale noi abbiamo intrapreso quest'azione. Questa attesa e queste previsioni racchiudono dunque in sé elementi *controllati* dall'oggetto e dall'azione che esso subisce... Vi è dunque, in queste teorie diverse, una parte di obiettività »... (p. 368). Questa teoria della conoscenza è completamente materialistica e soltanto materialistica, poiché le altre concezioni, e particolarmente il machismo, negano l'obiettività, cioè il valore, indipendentemente dall'uomo e dal genere umano, del criterio della pratica.

Tirando le somme, diremo che Rey ha affrontato la questione in modo completamente diverso da Ward, da Cohen e soci, ma è giunto agli stessi risultati e cioè al riconoscimento delle tendenze materialistica e idealistica come basi della divisione delle due scuole principali della fisica moderna.

7. *Un « fisico idealista » russo.*

Disgraziate condizioni di lavoro mi hanno quasi completamente impedito di prendere conoscenza delle pubblicazioni russe riguardanti la questione che esaminiamo. Mi limiterò soltanto a esporre il contenuto di un articolo, molto importante per il mio tema, del nostro ultrareazionario in filosofia signor Lopatin. Quest'articolo, intitolato *Un fisico idealista*, è stato pubblicato in *Questioni di filosofia e psicologia* dello scorso anno (settembre-ottobre 1907). Filosofo idealista russo autentico, il signor Lopatin sta ai moderni idealisti europei come l'« Unione del popolo russo » sta ai partiti reazionari dell'Europa occidentale. Ma è perciò ancora piú istruttivo osservare tendenze filosofiche affini manifestarsi in ambienti profondamente diversi per cultura e costumi. L'articolo del signor Lopatin è, come dicono i francesi, un « *éloge* », un'esaltazione del defunto fisico russo N. I. Sciskin (morto nel 1906). Il signor Lopatin è entusiasta perché

quest'uomo colto, il quale si era molto interessato di Hertz e della fisica moderna in generale, non soltanto parteggiava per la destra del partito cadetto (p. 339), ma era anche profondamente credente, ammirava la filosofia di V. Soloviov, ecc. ecc. Eppure, malgrado la sua « preferenza » predominante per le sfere nelle quali la filosofia confina con la polizia, il signor Lopatin ha anche saputo dare alcune indicazioni per caratterizzare le concezioni *gnoseologiche* del fisico idealista. « Egli fu — scrive il signor Lopatin — un vero e proprio positivista nella sua aspirazione costante alla critica piú ampia dei metodi di ricerca, delle ipotesi e dei fatti scientifici dal punto di vista della loro utilità, come mezzi e materiali per la costruzione di una concezione del mondo integrale, compiuta. Da questo punto di vista, N. I. Scisckin era addirittura agli antipodi di moltissimi suoi contemporanei. Nei miei articoli precedentemente pubblicati su questa rivista, mi sono già studiato ripetute volte d'indicare con quali materiali disparati e spesso fragili si mette insieme una pretesa concezione scientifica del mondo: vi s'introducono fatti dimostrati, generalizzazioni piú o meno audaci, ipotesi comode in un dato momento per l'uno o per l'altro campo scientifico e persino finzioni scientifiche ausiliarie, e si eleva tutto ciò a dignità di verità obiettive incontestabili, mediante le quali si devono giudicare tutte le altre idee e tutte le altre credenze filosofiche e religiose, respingendo tutto ciò che esse contengono di estraneo a queste verità. Un nostro pensatore scienziato di grande talento, il professore V. I. Vernadski, ha mostrato con una chiarezza esemplare quanto siano vane e sconvenienti simili pretese di trasformare le concezioni scientifiche di una data epoca storica in un sistema dogmatico immutabile e obbligatorio per tutti. Eppure di questo errore non sono soltanto colpevoli vasti ambienti di lettori [*nota del signor Lopatin*: « Per questi ambienti si sono scritte numerosissime opere di divulgazione le quali sono destinate a infondere la persuasione dell'esistenza di un catechismo scientifico atto a risolvere tutte le questioni. Opere tipiche di questo genere sono *Forza e materia* di Büchner, o *Gli enigmi dell'universo* di Haeckel »] e certi scienziati specializzati in determinate branche delle scienze naturali ma, cosa molto piú strana, spesso peccano anche i filosofi ufficiali, i cui sforzi, talvolta, sono soltanto diretti a dimostrare che essi non dicono niente all'infuori di ciò che è già stato detto dai rappre-

sentanti di singole scienze particolari, con la differenza che lo dicono nel proprio linguaggio ».

« N. I. Sciscskin non aveva nessun dogmatismo preconcetto. Egli era partigiano convinto della spiegazione meccanicistica dei fenomeni della natura; ma questa spiegazione non era per lui che un metodo d'indagine... » (p. 341). Ehm, ehm... vecchio ritornello!... « Egli non pensava affatto che la teoria meccanicistica svelasse l'essenza stessa dei fenomeni studiati e la considerava soltanto come il mezzo piú comodo e piú fecondo di raggruppare i fenomeni e di motivarli a fine scientifico. Perciò, l'interpretazione meccanicistica della natura, per lui, era ben lontana dal coincidere con la concezione materialistica... ». Proprio come gli autori dei *Saggi « intorno » alla filosofia marxista*... « Gli sembrava, al contrario, che la teoria meccanicistica, nelle questioni di ordine superiore, dovesse prendere un atteggiamento rigorosamente critico e persino conciliante... ».

Nel linguaggio dei machisti, questo si chiama « superare la contrapposizione invecchiata, angusta e unilaterale » tra materialismo e idealismo... « Le questioni riguardanti il primo principio e il fine ultimo delle cose, l'intima essenza del nostro spirito, il libero arbitrio, l'immortalità dell'anima, ecc., in tutta l'ampiezza del loro significato effettivo, non possono essere sottoposte alla sua competenza, anche per il solo fatto che essa è un metodo d'indagine ed è perciò limitata dai confini naturali della sua applicazione, esclusivamente ai fatti dell'esperienza fisica... » (p. 342). Le due ultime righe sono incontestabilmente un plagio dell'*Empiriomonismo* di A. Bogdanov.

« La luce può essere considerata come sostanza, come movimento, come elettricità, come sensazione », scrive Sciscskin nel suo articolo *Sui fenomeni psicofisici dal punto di vista della teoria meccanicistica* (*Questioni di filosofia e psicologia*, vol. I, p. 127).

Non c'è dubbio che il signor Lopatin ha assolutamente ragione di annoverare Sciscskin fra i positivisti, ed è vero che questo fisico apparteneva in tutto e per tutto alla scuola machista della fisica moderna. Con le sue considerazioni sulla luce, Sciscskin vuol dire che i diversi modi di considerare la luce rappresentano metodi diversi di « organizzazione dell'esperienza » (secondo la terminologia di Bogdanov), tutti egualmente legittimi, secondo l'una o l'altra concezione, o diverse « connessioni di elementi » (secondo la terminolo-

gia di Mach) e che, in ogni caso, la teoria della luce elaborata dai fisici non è un'immagine della realtà obiettiva. Ma Sciskin ragiona come peggio non è possibile. « La luce può esser considerata come sostanza, come movimento... ». Ma in natura non esiste sostanza senza movimento, né movimento senza sostanza. La prima « contrapposizione » di Sciskin è dunque senza senso. « Come elettricità... »: l'elettricità è un movimento della sostanza; dunque, anche qui Sciskin ha torto. La teoria elettromagnetica della luce ha dimostrato che la luce e l'elettricità sono in sostanza forme di movimento di una sola e stessa sostanza (l'etere)... « Come sensazione... »: la sensazione è un'immagine della materia in movimento. Noi non possiamo saper nulla né delle forme della sostanza, né delle forme del movimento, se non per mezzo delle nostre sensazioni; le sensazioni sono generate dall'azione della materia in movimento sui nostri organi dei sensi... Tale è il punto di vista delle scienze naturali. La sensazione della luce rossa riflette le vibrazioni dell'etere a una frequenza approssimativa di 450 trilioni al secondo. La sensazione della luce azzurra riflette le vibrazioni dell'etere a una frequenza approssimativa di 620 trilioni al secondo. Le vibrazioni dell'etere esistono indipendentemente dalle nostre sensazioni luminose. Le nostre sensazioni luminose dipendono dall'azione delle vibrazioni dell'etere sull'organo umano della vista. Le nostre sensazioni riflettono la realtà obiettiva, cioè riflettono ciò che esiste indipendentemente dal genere umano e dalle sensazioni umane. Tale è il punto di vista delle scienze naturali. I ragionamenti di Sciskin contro il materialismo si riducono alla piú banale sofistica.

8. *Essenza e significato dell'idealismo « fisico ».*

Abbiamo visto che il problema delle conclusioni gnoseologiche che possono essere tratte dalla fisica moderna è stato posto e discusso dai punti di vista piú svariati tanto nella letteratura inglese, che in quella tedesca e francese. Non si può mettere in dubbio che ci troviamo in presenza di una determinata tendenza ideologica internazionale, che non dipende da un qualsiasi sistema filosofico unico, ma è il risultato di alcune cause generali estranee al campo della filosofia. Gli elementi che abbiamo passato in rassegna dimostrano indubbiamente

che il machismo è « legato » alla fisica moderna, e nello stesso tempo indicano che la rappresentazione di questo legame, divulgata dai nostri machisti, *è fondamentalmente errata*. Sia in filosofia che in fisica i nostri machisti seguono servilmente *la moda* e sono incapaci di dare un quadro generale, dal loro punto di vista, dal punto di vista marxista, di certe correnti e di valutare il posto che esse occupano.

Doppiamente false sono tutte le disquisizioni intorno alla tesi secondo la quale la filosofia di Mach è « la filosofia delle scienze naturali del secolo XX », « la filosofia moderna delle scienze naturali », « il positivismo moderno delle scienze naturali », ecc. (Bogdanov, nella prefazione all'*Analisi delle sensazioni*, pp. IV, XII; cfr. anche Iusckevic, Valentinov e soci). In primo luogo il machismo è legato, ideologicamente, soltanto a *una* scuola in *un solo* ramo delle scienze naturali contemporanee. In secondo luogo, *e questo è l'essenziale*, il machismo è legato a questa scuola *non da ciò che lo distingue da tutte le altre correnti, da tutti gli altri piccoli sistemi della filosofia idealistica, ma da ciò che esso ha di comune con l'idealismo filosofico in generale*. Basta gettare uno sguardo a questa tendenza ideologica *nel suo complesso*, perché non resti neppure l'ombra del dubbio sull'esattezza di questa tesi. Considerate i fisici di questa scuola: il tedesco Mach, il francece Henri Poincaré, il belga P. Duhem, l'inglese K. Pearson. Molte cose sono loro comuni; essi hanno una sola base e un solo orientamento, come riconosce giustamente ognuno di loro: ma né la dottrina dell'empiriocriticismo in generale, né in particolare la dottrina di Mach (non foss'altro che la dottrina degli « elementi del mondo »), fanno parte di questo patrimonio comune. I tre ultimi fisici menzionati ignorano persino queste due dottrine. Essi hanno in comune « soltanto » una cosa: l'idealismo filosofico, verso il quale *propendono tutti*, senza eccezione, piú o meno coscientemente, piú o meno decisamente. Prendete i filosofi che si richiamano a *questa scuola* della fisica moderna e si studiano di darle una giustificazione gnoseologica e di svilupparla, e troverete anche qui gli immanentisti tedeschi, i discepoli di Mach, i neo-criticisti e gli idealisti francesi, gli spiritualisti inglesi, il russo Lopatin, piú l'unico empiriomonista, A. Bogdanov. Essi hanno tutti in comune soltanto una cosa, cioè la loro professione piú o meno cosciente, piú o meno risoluta dell'idealismo filosofico, accompagnata o da una deviazione

brusca o frettolosa verso il fideismo, oppure da una ripugnanza personale contro il fideismo stesso (come Bogdanov).

L'idea fondamentale della scuola della fisica moderna da noi esaminata è la negazione della realtà obiettiva che ci è data dalle sensazioni e che è riflessa dalle nostre teorie, o il dubbio sull'esistenza di tale realtà. Questa scuola si allontana qui dal *materialismo* (inesattamente chiamato realismo, neo-meccanicismo, ilocinetica, e che gli stessi fisici non hanno sviluppato con sufficiente consapevolezza), il quale, *come tutti riconoscono*, predomina tra i fisici, e se ne allontana in quanto scuola dell'idealismo « fisico ».

Per spiegare quest'ultimo termine cosí singolare, bisogna ricordare un episodio della storia della filosofia e della scienza naturale contemporanea. Nel 1866 L. Feuerbach mosse all'attacco contro Johannes Müller, il celebre fondatore della fisiologia moderna e lo annoverò tra gli « idealisti fisiologici » (*Werke*, vol. X, p. 197). L'idealismo di questo fisiologo consisteva in ciò, che egli, ricercando il valore del meccanismo dei nostri organi dei sensi nei loro rapporti con le sensazioni, rilevando, per esempio, che la sensazione della luce si ottiene per mezzo di azioni di diverso genere sull'occhio, era propenso a dedurne che le nostre sensazioni non sono immagini della realtà obiettiva. Questa tendenza di una scuola di scienziati verso « l'idealismo fisiologico », vale a dire verso un'interpretazione idealistica di certi risultati della fisiologia, fu colta da L. Feuerbach con straordinaria precisione. Il « legame » della fisiologia con l'idealismo filosofico, principalmente d'ispirazione kantiana, fu poi sfruttato per molto tempo dalla filosofia reazionaria. F. A. Lange si fece un'arme della fisiologia in favore dell'idealismo kantiano e per la confutazione del materialismo, mentre fra gli immanentisti (che Bogdanov colloca cosí ingiustamente fra Mach e Kant), J. Rehmke nel 1882 insorse in modo particolare contro la pretesa conferma del kantismo da parte della fisiologia *. Che molti grandi fisiologi *propendessero* in quel tempo per l'idealismo e il kantismo è incontestabile, com'è incontestabile che molti grandi fisici *propendono* ai nostri giorni per l'idealismo filosofico. L'idealismo « fisico », vale a dire l'idealismo di una certa scuola di fisici della fine del secolo XIX e dell'inizio del secolo XX, non « confuta » il materialismo e non dimostra i legami

* Johannes Rehmke: *Philosophie und Kantianismus*, Eisenach, 1882, p. 15 e sgg.

dell'idealismo (o dell'empiriocriticismo) con le scienze naturali, cosí come non lo dimostravano gli sforzi analoghi di F. A. Lange e degli idealisti «fisiologici». La deviazione verso la filosofia reazionaria che, in entrambi i casi, si è manifestata in una scuola di scienziati, in una branca delle scienze naturali, è uno zig-zag temporaneo, un periodo transitorio di malattia nella storia della scienza, una malattia di crescenza, dovuta soprattutto al *crollo improvviso* dei vecchi concetti tradizionali.

Il nesso dell'idealismo «fisico» contemporaneo con la crisi della fisica contemporanea, è generalmente ammesso, come abbiamo indicato sopra. «Gli argomenti della critica scettica diretti contro la fisica contemporanea si riducono tutti, in sostanza, al celebre argomento di ogni scettico: alla diversità delle opinioni» (tra i fisici), scrive Rey alludendo meno agli scettici che non ai partigiani aperti del fideismo, del genere di Brunetière. Ma queste divergenze «non possono dimostrare nulla contro l'obiettività della fisica». «Nella storia della fisica, come in ogni storia, si possono distinguere grandi periodi che si differenziano per la forma e per l'aspetto generale delle teorie... Ma appena sopraggiunge una di quelle scoperte che si ripercuotono su tutte le parti della fisica, perché mettono in luce un fatto fondamentale, fino a quel momento ignoto o parzialmente intravisto, tutto l'aspetto della fisica si modifica; incomincia un nuovo periodo. Ciò è avvenuto dopo le scoperte di Newton; dopo le scoperte di Joule-Mayer e Carnot-Clausius. E la stessa cosa sembra che stia avvenendo dopo la scoperta della radioattività... Lo storico che osserva poi le cose dalla distanza necessaria, non fa fatica a scoprire — là dove i contemporanei vedevano soltanto conflitti, contraddizioni, scissioni in scuole diverse — un'evoluzione continua. Sembra che anche la crisi attraversata dalla fisica in questi ultimi anni (malgrado le conclusioni che ne ha tratto la critica filosofica) non sia altra cosa. Essa corrisponde perfettamente al tipo di quelle crisi di crescenza [*crise de croissance*] che sono generate dalle grandi scoperte moderne. La trasformazione innegabile che ne risulterà (potrebbero esserci diversamente evoluzione e progresso?) non modificherà sensibilmente lo spirito scientifico» (op. cit., pp. 370-372).

Il conciliatore Rey si sforza di riunire tutte le scuole della fisica contemporanea contro il fideismo! Questo è un falso, ispirato alle migliori intenzioni, ma pur tuttavia un falso, giacché la propen-

sione della scuola di Mach-Poincaré-Pearson verso l'idealismo (cioè verso un fideismo raffinato) è incontestabile. E quell'obiettività della fisica che è legata ai fondamenti dello « spirito scientifico » diverso dallo spirito fideistico e che è difesa da Rey con tanto calore, non è altro che una manifestazione del materialismo « che si vergogna ». Lo spirito materialistico fondamentale della fisica, come di tutte le scienze naturali contemporanee, uscirà vincitore da ogni e qualsiasi crisi, ma soltanto a condizione che il materialismo metafisico ceda il posto al materialismo dialettico.

La crisi della fisica contemporanea sta nel fatto che essa ha rinunciato a riconoscere apertamente, risolutamente, irrevocabilmente il valore obiettivo delle sue teorie; il conciliatore Rey si sforza molto spesso di dissimulare questo fatto, ma i fatti sono piú forti di tutti i tentativi di conciliazione. « Sembra che — scrive Rey —, abituati ad avere a che fare con una scienza nella quale l'oggetto è creato, almeno in apparenza, dallo spirito dello scienziato, o nella quale, in ogni caso, i fenomeni concreti non intervengono piú nella ricerca, ci si sia fatti della scienza fisica un concetto troppo astratto: si è cercato di avvicinarla sempre piú alla matematica, e si è trasportata una concezione generale della matematica in una concezione generale della fisica... Si ha quell'invasione [*invasion*] dello spirito matematico nei modi di giudicare e di comprendere la fisica, che è denunciata da tutti gli sperimentatori. E non è forse con questa influenza — che non cessa di essere preponderante per il fatto di essere talvolta nascosta — che si spiega spesso l'incertezza, l'esitazione del pensiero riguardo all'obiettività della fisica e le vie traverse per le quali si arriva all'obiettività o quegli ostacoli che si sormontano durante questo tragitto? » (p. 227).

Questo è detto in modo eccellente. L'« esitazione del pensiero » nella questione dell'obiettività della fisica è l'essenza dell'idealismo « fisico » di moda.

« ... Sembra che le finzioni astratte della matematica abbiano interposto uno schermo tra la realtà fisica e il modo come i matematici concepiscono la scienza che tratta di questa realtà. Essi sentono confusamente il carattere obiettivo della fisica... Benché vogliano essere anzitutto obiettivi, quando si occupano di fisica, benché si sforzino di poggiare sulla realtà e di restarvi, essi restano prigionieri delle vecchie abitudini. E financo nelle concezioni dell'energetica, che hanno

dovuto essere costruite piú solidamente e con un minor numero di ipotesi in confronto della vecchia fisica meccanicistica — che mirava a dare un calco [*décalquer*] e non una ricostruzione dell'universo sensibile — abbiamo sempre a che fare con le teorie dei matematici... Essi [i matematici] hanno fatto di tutto per salvare il carattere obiettivo della fisica, perché senza l'obiettività — essi lo comprendono molto bene — non si può nemmeno parlare di fisica... Ma il carattere complicato o gli zig-zag delle loro teorie lasciano purtuttavia un senso di disagio. Ciò è troppo artificioso; troppo ricercato, troppo costruito [*édifié*]; uno sperimentatore non vi trova quella fiducia spontanea che gl'ispira il continuo contatto con la realtà fisica... Ecco che cosa dicono in sostanza tutti i fisici — e sono legione — che sono innanzitutto dei fisici o che non sono altro che dei fisici; ecco ciò che dice tutta la scuola neo-meccanicistica... [La crisi della fisica] consiste nella conquista del campo della fisica da parte dello spirito matematico. I progressi della fisica da una parte e i progressi della matematica dall'altra parte hanno condotto nel secolo XIX a una stretta confusione tra queste due scienze...

« La fisica teorica è diventata la fisica matematica...

« Allora cominciò il periodo della fisica formale, vale a dire della fisica matematica puramente matematica, della fisica matematica non come un ramo della fisica, ma come un ramo della matematica coltivata dai matematici. In questa nuova fase il matematico, abituato agli elementi concettuali [puramente logici] che forniscono l'unica materia del suo lavoro, imbarazzato dagli elementi grossolani, materiali che egli trovava poco malleabili, dovette necessariamente tendere sempre a farne astrazione il piú possibile, a rappresentarli in un modo del tutto immateriale, puramente logico o persino a trascurarli completamente ».

« Gli elementi, in quanto dati reali, obiettivi e, in una parola, in quanto elementi *fisici*, disparvero completamente. Non si conservarono che relazioni formali, rappresentate da equazioni differenziali... Se il matematico non si lascia fuorviare dal suo lavoro costruttivo... saprà ritrovare il suo legame con l'esperienza e il suo valore obiettivo, ma a prima vista, e per una persona non preavvertita, si ha l'impressione di trovarsi di fronte a una costruzione arbitraria... ».

« Il concetto, la nozione pura hanno sostituito ovunque gli elementi reali... ».

« Cosí si spiega storicamente, con la forma matematica che ha preso la fisica teorica..., il disagio [*le malaise*], la crisi della fisica e il suo apparente allontanamento dai fatti obiettivi » (pp. 228-232).

Tale è la causa prima dell'idealismo « fisico ». I tentativi reazionari nascono dal progresso stesso della scienza. I grandi progressi delle scienze naturali, la scoperta di elementi semplici e omogenei della materia, le cui leggi del movimento ammettono un'elaborazione matematica, fanno dimenticare la materia ai matematici. « La materia scompare »; restano soltanto equazioni. Nel nuovo stadio di sviluppo sembra che si ripresenti la vecchia idea kantiana: la ragione detta le sue leggi alla natura. Hermann Cohen, che è — come abbiamo visto — entusiasta dello spirito idealistico della fisica moderna, arriva al punto di predicare l'insegnamento della matematica superiore nelle scuole, al fine d'infondere negli allievi del liceo lo spirito idealistico ricacciato dalla nostra epoca materialistica (*Geschichte des Materialismus*, di F. A. Lange, 5. ediz., 1896, vol. II, p. XLIX). S'intende che questo è soltanto il sogno assurdo di un reazionario e che in realtà non c'è e non può esserci qui altro che una voga passeggera dell'idealismo fra un numero ristretto di specialisti. Ma è estremamente caratteristico vedere con quali mezzi raffinati i rappresentanti della borghesia colta, simili al naufrago che si aggrappa ad una festuca, tentano di conservare artificialmente o di trovare un posticino al fideismo, il quale viene generato in seno agli strati inferiori delle masse popolari dall'ignoranza, dall'avvilimento e dall'assurda barbarie delle contraddizioni capitalistiche.

Un'altra causa che genera l'idealismo « fisico » è il principio del *relativismo*, della relatività della nostra conoscenza, principio che s'impone ai fisici con particolare vigore in un periodo di crollo repentino delle vecchie teorie e che, *unito all'ignoranza della dialettica*, conduce inevitabilmente all'idealismo.

Questa questione dei rapporti tra il relativismo e la dialettica è forse la piú importante per spiegare le disavventure teoriche del machismo. Ecco, per esempio, Rey che, al pari di tutti i positivisti europei, non ha nessuna idea della dialettica di Marx. Egli adopera la parola dialettica esclusivamente nel senso di speculazione filosofica idealistica. Perciò egli, rendendosi conto che la fisica moderna s'impiglia nel relativismo, si agita impotente tentando di distinguere tra un relativismo moderato e un relativismo immoderato. Certo, « il

relativismo immoderato confina logicamente, se non praticamente, con un vero e proprio scetticismo» (p. 215); ma in Poincaré non si trova questo relativismo «immoderato». Che illusione! Con una bilancia da farmacista si può pesare un po' di piú o un po' di meno di relativismo, e in questo modo salvare la causa del machismo!

In realtà, soltanto la dialettica materialistica di Marx e di Engels dà una giusta impostazione teorica della questione del relativismo e l'ignoranza della dialettica materialistica deve *inevitabilmente* condurre dal relativismo all'idealismo filosofico. Del resto l'incomprensione di questo fatto basta da sola a togliere ogni valore all'assurdo libercolo del signor Berman: *La dialettica alla luce della moderna teoria della conoscenza.* Il signor Berman ha ripetuto sciocchezze vecchie e stravecchie sulla dialettica che egli non ha assolutamente capita. Abbiamo già visto che *tutti* i machisti, *a ogni passo*, nella teoria della conoscenza dimostrano la stessa incomprensione.

Tutte le vecchie verita della fisica, comprese quelle che erano considerate indiscutibili e incrollabili, si dimostrano verità relative; *dunque* non può esistere nessuna verità obiettiva indipendente dal genere umano. Cosí argomenta non soltanto tutto il machismo, ma anche tutto l'idealismo «fisico» in generale. Che dalla somma delle verità relative nel loro sviluppo si viene formando la verità assoluta, che le verità relative sono riflessi relativamente esatti di un oggetto indipendente dal genere umano, che questi riflessi divengono via via sempre piú esatti, che ogni verità scientifica contiene, malgrado la sua relatività, un elemento di verità assoluta, tutte queste tesi, ovvie per chiunque abbia meditato sull'*Antidühring* di Engels, sono un libro chiuso con sette suggelli per la «moderna» teoria della conoscenza.

Opere come la *Teoria fisica* di P. Duhem * o come *I concetti e le teorie della fisica moderna* di Stallo **, che Mach raccomanda in modo particolare, mostrano con straordinaria evidenza che questi idealisti «fisici» attribuiscono la massima importanza per l'appunto alla dimostrazione della relatività delle nostre conoscenze, oscillando, in sostanza, fra l'idealismo e il materialismo dialettico. Ambedue gli autori, che appartengono a due diverse epoche e affrontano

* P. Duhem: *La théorie physique, son objet et sa structure*, Parigi, 1906.

** J. B. Stallo: *The concepts and theories of modern physics*, Londra, 1882. Esistono traduzioni in francese e in tedesco.

la questione da punti di vista diversi (Duhem, specializzato in fisica, lavora in questo campo da vent'anni; Stallo, ex hegeliano-ortodosso, arrossisce per aver pubblicato nel 1848 una filosofia della natura, concepita nel vecchio spirito hegeliano), combattono energicamente soprattutto la concezione meccanicistica-atomistica della natura. Essi dimostrano che questa teoria è limitata, che è impossibile accettarla come limite delle nostre conoscenze, che negli scrittori che si ispirano a essa si trovano molti concetti fossilizzati. E questo difetto del *vecchio* materialismo è indubitabile; l'incomprensione della relatività di tutte le teorie scientifiche, l'ignoranza della dialettica, la sopravvalutazione della concezione meccanicistica: ecco i difetti che Engels rimproverava ai vecchi materialisti. Ma Engels (a differenza di Stallo) seppe gettar via l'idealismo hegeliano e *comprendere* l'essenza vera e geniale della dialettica hegeliana. Engels abbandonò il vecchio materialismo metafisico per il materialismo *dialettico* e non per il relativismo che scivola nel soggettivismo. « La teoria meccanicistica, — dice per esempio Stallo, — assieme a tutte le teorie metafisiche, ipostatizza gruppi di attributi parziali, di attributi ideali e forse puramente convenzionali, o anche attributi singoli e li considera come aspetti diversi della realtà obiettiva » (p. 150). È giusto, se non rinunciate a riconoscere la realtà obiettiva e combattete la metafisica come antidialettica. Stallo non se ne rende ben conto. Egli non ha capito la dialettica materialistica e a causa di ciò, attraverso il relativismo, scivola frequentemente nel soggettivismo e nell'idealismo.

Lo stesso dicasi di Duhem. Con enorme spreco di energia, e con una serie di esempi molto interessanti e pregevoli tolti dalla storia della fisica — come se ne trovano spesso in Mach — Duhem dimostra che « ogni legge fisica è provvisoria e relativa, perché è approssimativa » (p. 280). Ecco un uomo che si storpia per sfondare una porta aperta, pensa il marxista leggendo questi lunghi ragionamenti. Ma la disgrazia di Duhem, di Stallo, di Mach e di Poincaré sta appunto nel non vedere la porta che il materialismo dialettico ha aperto. E poiché non sanno dare una definizione giusta del relativismo, essi scivolano dal relativismo all'idealismo. « Una legge fisica non è, propriamente, né vera né falsa, ma approssimativa », scrive Duhem (p. 274). Questo « ma » contiene già un germe di falso; qui s'incominciano già a cancellare i confini tra la teoria scientifica che *riflette* approssimativamente *l'oggetto*, cioè che si approssima alla

verità obiettiva, e la teoria arbitraria, fantastica, puramente convenzionale, come è, per esempio, la teoria della religione e la teoria del gioco degli scacchi.

Questo falso, in Duhem, arriva a tal punto che la questione dell'esistenza di una «realtà materiale», corrispondente ai fenomeni sensibili, viene definita *metafisica* (p. 10): abbasso il problema della realtà; le nostre concezioni e le nostre ipotesi sono soltanto segni (*signes*), costruzioni «arbitrarie» (p. 27), ecc. Di qui all'idealismo, alla «fisica del credente», anch'essa predicata dal signor Pierre Duhem con spirito kantiano (in Rey, p. 162; cfr. p. 160), non c'è che un passo. E quel bonaccione di Adler (Fritz) — ecco un altro machista che vuol essere marxista! — non ha trovato nulla di piú intelligente che «rettificare» Duhem nel modo seguente: Duhem eliminerebbe «le realtà nascoste dietro i fenomeni, solo in quanto sono oggetti della teoria, e non in quanto *oggetti della realtà*» *. Questa è una critica del kantismo nello spirito di Hume e Berkeley, che noi già conosciamo.

Ma per quanto riguarda P. Duhem non si può neppure parlare di un kantismo cosciente. Duhem, come Mach, *oscilla* semplicemente, non sapendo a che cosa appoggiare il suo relativismo. In molti punti egli si avvicina moltissimo al materialismo dialettico. Noi conosciamo il suono, «quale è in rapporto a noi, non quale è in sé, nei corpi che generano i suoni. Questa realtà, della quale le nostre sensazioni ci dànno soltanto l'esteriore e il superficiale, ce la fanno conoscere le teorie acustiche. Esse c'insegnano che, dove le nostre percezioni colgono soltanto quell'apparenza che chiamiamo suono, vi è in realtà un movimento periodico piccolissimo e rapidissimo», ecc. (p. 7). I corpi non sono simboli delle sensazioni, ma le sensazioni sono simboli (o, piú esattamente, immagini) dei corpi. «Lo sviluppo della fisica suscita una lotta continua fra la natura che non si stanca di dare nuovo materiale e la ragione che non si stanca di concepire» (p. 32). La natura è infinita come pure è infinita la piú piccola delle sue parti (compreso l'elettrone), ma la ragione trasforma anch'essa all'infinito le «cose in sé» in «cose per noi». «La lotta fra la realtà e le leggi della fisica continuerà infinitamente; a ogni legge che la

* *Nota del traduttore* alla versione tedesca del libro di Duhem, Lipsia, 1908, J. Barth.

fisica formulerà, la realtà opporrà, presto o tardi, la brutale smentita per mezzo di un fatto; ma la fisica ritoccherà, modificherà, complicherà infaticabilmente la legge smentita » (p. 290). Avremmo qui un'esposizione completamente giusta del materialismo dialettico, se l'autore sostenesse saldamente l'esistenza della realtà obiettiva indipendente dal genere umano. « ... La teoria fisica non è affatto un sistema puramente artificiale, oggi comodo e domani inutile... Essa è una classificazione sempre piú naturale, un riflesso sempre piú chiaro delle realtà che il metodo sperimentale non riuscirebbe a osservare direttamente » (letteralmente: fronte a fronte, *face à face*; p. 445).

Il machista Duhem civetta in quest'ultima frase con l'idealismo kantiano: è come se si aprisse la via a un metodo diverso dal metodo « sperimentale », come se noi non conoscessimo immediatamente, direttamente, fronte a fronte, le « cose in sé ». Ma se la teoria della fisica diviene sempre piú naturale, vuol dire che una « natura », una realtà, « riflessa » da questa teoria, esiste indipendentemente dalla nostra coscienza, e tale è appunto la concezione del materialismo dialettico.

In una parola, l'idealismo « fisico » dei nostri giorni, cosí come l'idealismo « fisiologico » di ieri, significa soltanto che una scuola di scienziati in un ramo delle scienze naturali è caduta nella filosofia reazionaria per non aver saputo elevarsi, direttamente e di colpo, dal materialismo metafisico al materialismo dialettico *. Questo passo la

* Il celebre chimico William Ramsay dice: « Spesso mi è stato chiesto: l'elettricità non è forse una vibrazione? Come si potrebbe spiegare la telegrafia senza fili con il trasporto di particelle o di corpuscoli? La risposta a questa domanda è la seguente: l'elettricità è una *cosa*; essa *è* [corsivo di Ramsay] questi piccoli corpuscoli, ma quando questi corpuscoli si staccano da qualche oggetto, un'onda, analoga a un'onda luminosa, si propaga nell'etere e quest'onda viene utilizzata nella telegrafia senza fili » (William Ramsay: *Essays, Biographical and Chemical*, Londra, 1908, p. 126). Dopo aver parlato della trasformazione del radio in elio, Ramsay osserva: « Per lo meno un cosiddetto elemento non può piú essere considerato come materia ultima; esso stesso si sta trasformando in una forma piú semplice della materia » (p. 160). « È quasi certo che l'elettricità negativa è una forma particolare della materia e che l'elettricità positiva è materia priva di elettricità negativa, cioè è materia meno questa materia elettrica » (p. 176). « Che cos'è l'elettricità? Si credeva prima che vi fossero due specie di elettricità: positiva e negativa. Era allora impossibile rispondere alla domanda posta. Ma le indagini piú recenti rendono verosimile l'ipotesi che ciò che noi ci siamo abituati a chiamare elettricità negativa sia in realtà [*really*] una sostanza. Il peso relativo delle sue particelle, infatti, è stato misurato: esso è approssimativamente uguale a un settecentesimo della massa dell'atomo d'idrogeno... Gli atomi di elettricità si chiamano elettroni » (p. 196). Se i nostri machisti, che

fisica contemporanea lo fa e lo farà, ma essa si avvia verso il solo metodo giusto e verso la sola filosofia giusta delle scienze naturali, non seguendo una linea retta, ma a zig-zag, non consapevolmente, ma istintivamente, senza veder chiaramente il suo « scopo finale », ma avvicinandosi ad esso a tentoni, oscillando e talvolta indietreggiando. La fisica contemporanea ha le doglie del parto. Essa partorisce il materialismo dialettico. Parto doloroso. L'essere vivo e vitale è inevitabilmente accompagnato da qualche prodotto morto: scorie destinate all'immondezzaio. Tutto l'idealismo fisico, tutta la filosofia empiriocriticista, insieme all'empiriosimbolismo, all'empiriomonismo, ecc. ecc., fanno parte di queste scorie.

scrivono libri e articoli filosofici, sapessero pensare, comprenderebbero che le espressioni: « la materia scompare », « la materia si riduce all'elettricità », ecc., sono soltanto espressioni gnoseologicamente impotenti di questa verità: si riesce a scoprire nuove forme della materia, nuove forme del movimento materiale, si riesce a ridurre le vecchie forme a queste forme nuove, e cosí via.

EMPIRIOCRITICISMO E MATERIALISMO STORICO

I machisti russi, come abbiamo già visto, si dividono in due campi. Il sig. V. Cernov e i collaboratori del *Russkoie Bogatstvo* sono nemici assoluti e coerenti del materialismo dialettico, sia in filosofia che in storia. Un'altra accolta di machisti, che qui c'interessano maggiormente, vorrebbero essere marxisti e si sforzano in tutti i modi di assicurare ai lettori che il machismo è compatibile col materialismo storico di Marx e di Engels. La verità è che queste assicurazioni restano per la maggior parte dei casi soltanto assicurazioni: nemmeno uno dei machisti che vorrebbero essere marxisti ha mai fatto il piú piccolo tentativo di esporre piú o meno sistematicamente le effettive tendenze dei fondatori dell'empiriocriticismo nel campo delle scienze sociali. Ci soffermeremo brevemente su questa questione e cominceremo col prendere in considerazione le dichiarazioni contenute negli scritti degli empiriocriticisti tedeschi e poi quelle dei loro discepoli russi.

1. *Le incursioni degli empiriocriticisti tedeschi nel campo delle scienze sociali.*

Nel 1895, ancora vivente R. Avenarius, sulla rivista filosofica da lui pubblicata comparve un articolo del suo allievo, F. Blei, intitolato: *La metafisica nell'economia politica* *. Tutti i maestri dell'empiriocriticismo combattono contro la « metafisica » non solo del materialismo filosofico aperto e consapevole, ma anche delle scienze

* *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1895, vol. XIX, F. Blei: *Die Metaphysik in der Nationalökonomie*, pp. 378-390.

naturali, che istintivamente si schierano dalla parte della teoria materialistica della conoscenza. L'allievo dichiara guerra alla metafisica nell'economia politica. Egli combatte contro le scuole piú diverse dell'economia politica, ma a noi interessa esclusivamente il carattere dell'argomentazione empiriocriticista usata contro la scuola di Marx e di Engels.

« Lo scopo di quest'indagine — scrive F. Blei — è di mostrare che tutta l'economia politica che si è avuta finora, nei suoi tentativi di spiegazione dei fenomeni della vita economica, opera con presupposti metafisici; che essa " deduce " le " leggi " dell'economia dalla " natura " di quest'ultima e che l'uomo appare solo come qualche cosa di accidentale rispetto a queste " leggi "... Tutte le teorie dell'economia politica poggiano fin qui sul terreno metafisico, tutte le sue teorie sono estranee alla biologia e perciò non sono scientifiche e non hanno nessun valore per la conoscenza... I teorici ignorano su quale base costruiscono le loro teorie, su quale terreno queste teorie nascono. Credono di essere realisti, operanti senza premesse di alcun genere, poiché si occupano di fenomeni economici cosí " semplici " [*nüchterne*], " pratici ", " evidenti " [*sinnfällige*]... E con le diverse tendenze della fisiologia hanno tutti quella rassomiglianza di famiglia che deriva ai figli — nel nostro caso i fisiologi e gli economisti — soltanto da una stessa discendenza paterna e materna, e precisamente dalla metafisica e dalla speculazione. Una scuola di economisti analizza i " fenomeni " dell' " economia " [Avenarius e la sua scuola mettono fra virgolette i termini comuni volendo mostrare che essi, filosofi autentici, sanno penetrare tutta la « metafisica » di un siffatto uso volgare di termini non purificati dall'« analisi gnoseologica »] senza collegare alla condotta degli individui ciò che essa trova [*das Gefundene*] per questa via: i fisiologi escludono dalle loro indagini la condotta dell'individuo in quanto " attività dell'anima " [*Wirkungen der Seele*]; gli economisti di questa corrente dichiarano che la condotta degli individui è trascurabile [*eine Negligible*] di fronte alle " leggi immanenti dell'economia " (pp. 378-379). La teoria di Marx constatava " leggi economiche " tratte da processi architettati: inoltre tali " leggi " stavano nella parte iniziale [*Initialabschnitt*] della serie vitale dipendente, mentre i processi economici stavano nella parte finale [*Finalabschnitt*]... L' " economia " si è trasformata per gli economisti in una categoria trascendente nella quale

hanno scoperto "le leggi" che hanno voluto scoprire: "leggi" del "capitale" e del "lavoro", della "rendita", del "salario", del "profitto". L'uomo si è trasformato per gli economisti nell'idea platonica del "capitalista", dell'"operaio", e cosí via. Il socialismo inoltre ha attribuito al "capitalista" la proprietà di essere "avido di profitto", il liberalismo ha attribuito all'operaio la proprietà di essere "esigente", e l'uno e l'altro carattere venivano spiegati con "l'azione delle leggi del capitale"» (p. 381-382).

« Marx affrontò lo studio del socialismo francese e dell'economia politica con una concezione del mondo già socialista, e il suo scopo nel campo della conoscenza era quello di dare a questa concezione del mondo un "fondamento teorico" per "salvaguardare" il suo valore iniziale. Marx aveva trovato in Ricardo la legge del valore, ma... le conclusioni che i socialisti francesi traevano da Ricardo non potevano soddisfare Marx in modo da "salvaguardare" il suo valore *E* ridotto a una differenza vitale, cioè a una "concezione del mondo", perché queste conclusioni erano già parte integrante del suo valore iniziale sotto forma di "indignazione per la spoliazione degli operai" e cosí via. Tali conclusioni furono respinte come "formalmente false per l'economia" perché esse erano semplice "applicazione della morale all'economia politica". "Ma una cosa falsa dal punto di vista economico può tuttavia essere esatta dal punto di vista della storia universale. Se la coscienza morale della massa considera ingiusto un fatto economico, questo significa che tale fatto economico è sopravvissuto a se stesso, che si sono venuti producendo altri fatti economici, per i quali il primo è divenuto intollerabile, insostenibile. Sotto l'inesattezza economica formale può dunque nascondersi un contenuto economico quanto mai vero" (Engels, Prefazione alla *Misère de la philosophie*)[*].

« In questo passo — prosegue F. Blei dopo aver riportato la citazione di Engels — la parte mediana [*Medialabschnitt*] della serie dipendente che c'interessa è svincolata [*abgehoben*: termine tecnico usato da Avenarius nel senso di pervenire alla coscienza, presentarsi]. Alla "conoscenza" che un "fatto economico" deve esser nascosto dietro alla "coscienza morale dell'ingiustizia" segue la parte finale [*Finalabschnitt*: la teoria di Marx è enunciazione, cioè un valore *E*, cioè una differenza vitale che attraversa tre stadi o parti: l'iniziale, il mediano e il finale, *Initialabschnitt*, *Medialabschnitt*, *Final-*

abschnitt]... cioè la "conoscenza" di questo "fatto economico". O in altri termini: ora si tratta di "ritrovare" il valore iniziale, cioè la "concezione del mondo" nei "fatti economici" per "salvaguardare" questo valore iniziale. Questa variazione definita della serie dipendente contiene già in sé la metafisica marxista, comunque "ciò che è conosciuto" appaia nella parte finale [*Finalabschnitt*]. La "concezione del mondo socialista", come valore *E* autonomo, come "verità assoluta", è "fondata" "posteriormente" su una "speciale" teoria della conoscenza e precisamente sul sistema economico di Marx e sulla teoria del materialismo storico... Grazie al concetto del plusvalore, ciò che è "vero" "soggettivamente" nella concezione filosofica marxista trova la sua "verità obiettiva" nella teoria della conoscenza delle "categorie economiche": il valore iniziale è stato salvaguardato e la metafisica ha ricevuto una retrodatata critica della conoscenza» (pp. 384-386).

Il lettore sarà probabilmente irritato con noi per la citazione cosí lunga di queste insulsaggini incredibilmente banali, di questa buffonata pseudoscientifica ammantata nella terminologia di Avenarius. Ma, *wer den Feind will verstehen, muss in Feindes Lande gehen* (chi vuol conoscere il *nemico*, deve andare in paese *nemico*)[**]. E la rivista filosofica di R. Avenarius è veramente paese nemico per i marxisti. E noi invitiamo il lettore a superare per un momento la ripugnanza legittima per i buffoni della scienza borghese e ad analizzare gli argomenti dell'allievo e collaboratore di Avenarius.

Primo argomento: Marx è un «metafisico» che non ha compreso la «critica» gnoseologica «dei concetti», non ha elaborato una teoria generale della conoscenza e si è limitato a inserire il materialismo nella sua «teoria speciale della conoscenza».

In questo argomento non c'è nulla che appartenga personalmente e solamente a Blei. Abbiamo già visto centinaia di volte come *tutti* i fondatori dell'empiriocriticismo e *tutti* i machisti russi accusano il materialismo di «metafisica», cioè, piú esattamente, ripetono i logori argomenti dei kantiani, degli humiani e degli idealisti contro la «metafisica» materialistica.

Secondo argomento: il marxismo è metafisico come le scienze naturali (la fisiologia). Anche di questo argomento non è responsabile Blei, ma Mach e Avenarius, poiché sono stati loro che hanno dichiarato guerra alla «metafisica delle scienze naturali», intenden-

do con questo termine quella teoria istintivamente materialistica della conoscenza, seguita (come essi stessi, e tutti coloro che conoscono anche superficialmente la questione, ammettono) dalla stragrande maggioranza degli scienziati.

Terzo argomento: il marxismo dichiara che la « personalità » è una quantità trascurabile (*quantité négligeable*), che l'uomo è « qualche cosa di accidentale », assoggettato a « leggi economiche immanenti », non fa l'analisi *des Gefundenen*, ossia di ciò che noi troviamo, di ciò che ci è dato, ecc. Questo argomento ripete *integralmente* il complesso di idee della « coordinazione fondamentale » dell'empiriocriticismo, cioè del sotterfugio *idealistico* esistente nella teoria di Avenarius. Blei ha effettivamente ragione di dire che è impossibile trovare in Marx e in Engels anche il piú piccolo appiglio per simili assurdità idealistiche e che, dal punto di vista di queste assurdità, il marxismo deve essere respinto *integralmente* fin dal suo principio e dalle sue premesse filosofiche fondamentali.

Quarto argomento: la teoria di Marx è « estranea alla biologia », non ne vuol sapere di « differenze vitali » e di siffatti giochi di termini biologici che costituiscono la « scienza » del reazionario prof. Avenarius. L'argomento di Blei è giusto secondo il machismo, poiché balza subito agli occhi l'abisso che esiste fra la teoria di Marx e i giochetti « biologici » di Avenarius. Vedremo subito come i machisti russi che vorrebbero essere marxisti hanno effettivamente seguito le orme di Blei.

Quinto argomento: lo spirito di parte, la parzialità della teoria di Marx, il carattere preconcetto delle sue soluzioni. *Tutto* l'empiriocriticismo, e non solamente Blei, pretende di essere immune da spirito di parte in filosofia e nella scienza sociale. Né socialismo né liberalismo. Nessuna delimitazione di materialismo e idealismo, correnti fondamentali e inconciliabili in filosofia, ma sforzo di elevarsi *al di sopra* di esse. Abbiamo seguito questa tendenza del machismo in una lunga serie di questioni gnoseologiche e non abbiamo ragione di meravigliarci d'incontrarla nella sociologia.

Sesto « argomento »: dileggio della verità « obiettiva ». Blei ha avuto subito sentore, e a ragione, che il materialismo storico e tutte le dottrine economiche di Marx sono permeate profondamente del riconoscimento della verità obiettiva. E Blei ha espresso esattamente le tendenze della dottrina di Mach e di Avenarius quando ha respin-

to « di primo acchito » il marxismo, precisamente per l'idea della verità obiettiva, e ha dichiarato fin dall'inizio che in realtà dietro la dottrina marxista non si nasconde nient'altro che le opinioni « soggettive » di Marx.

E se i nostri machisti rinnegheranno Blei (e lo rinnegheranno di sicuro) noi diremo loro: non te la prendere con lo specchio, se... ecc.[91] Blei è lo specchio che riflette *fedelmente* le tendenze dell'empiriocriticismo, mentre il rinnegamento che ne fanno i nostri machisti testimonia solamente le loro buone intenzioni e il loro assurdo eclettismo che si sforza di conciliare Marx con Avenarius.

Da Blei passiamo a Petzoldt. Se il primo è un semplice scolaro, il secondo viene dichiarato un maestro da empiriocriticisti eminenti come Lesevic. Mentre Blei pone esplicitamente la questione del marxismo, Petzoldt, anziché abbassarsi a prendere in considerazione un qualsiasi Marx o un qualsiasi Engels, espone in forma positiva le concezioni dell'empiriocriticismo in sociologia, fornendo la possibilità di confrontarle col marxismo.

Il secondo volume dell'*Introduzione alla filosofia dell'esperienza pura* di Petzoldt è intitolato *Sulla via della stabilità* (*Auf dem Wege zum Dauernden*). L'autore mette a base della sua indagine la tendenza alla stabilità. « Lo stato definitivo [*endgültig*] di stabilità dell'uomo può dal punto di vista formale essere svelato nelle sue linee principali. Poniamo cosí le basi dell'etica, dell'estetica e della teoria formale della conoscenza » (p. III). « L'evoluzione umana reca in sé il suo fine », essa tende a « uno stato di stabilità perfetta » (*vollkommenen*, p. 60). Esistono numerosi e diversi indizi di ciò. Molti accesi radicali, per esempio, non « rinsaviscono », non si calmano con l'età? È vero: questa stabilità « precoce » (p. 62) è una caratteristica del filisteo. Ma forse i filistei non formano la « compatta maggioranza »? (p. 62).

Ecco la conclusione del nostro filosofo, stampata in corsivo: « La stabilità è la caratteristica essenziale di tutti i fini del nostro pensiero e della nostra attività creativa » (p. 72). Spiegazione: molti « non possono vedere » un quadro attaccato storto alla parete o una chiave posata malamente su un tavolo. Questa gente « non è affatto obbligatoriamente pedante » (p. 72). Essa ha semplicemente « *la sensazione che qualcosa è fuori posto* » (p. 72, corsivo di Petzoldt). In una parola, « la tendenza alla stabilità è un'aspirazione allo stato piú

definitivo, per sua natura finale» (p. 73). Tutto ciò è tratto dal quinto capitolo del secondo volume intitolato *Tendenza psichica alla stabilità*. Le prove di questa tendenza sono tutte estremamente convincenti. Per esempio: «Coloro che amano le ascensioni in montagna seguono la tendenza all'estremo, al piú elevato, nel senso letterale, cioè nel senso dello spazio. Ad ascendere quelle vette non li spinge sempre il solo desiderio di contemplare vasti orizzonti, di fare dell'esercizio fisico, il desiderio di respirare aria pura e di godere la vastità della natura, ma in egual misura anche il desiderio, profondamente radicato in ogni essere organico, di perseverare nella direzione data una volta per tutte alla sua attività fino a che sia raggiunto il suo fine naturale» (p. 73). Un altro esempio: quanto denaro si spende per fare una collezione completa di francobolli! «Possono venire le vertigini a scorrere la lista dei prezzi di un commerciante di francobolli... Ma ciò nonostante non può esserci niente di piú naturale e comprensibile di questo impulso alla stabilità» (p. 74).

Chi manca di preparazione filosofica non può comprendere tutta l'ampiezza dei princípi della stabilità o dell'economia del pensiero. Petzoldt sviluppa dettagliatamente per i profani la sua «teoria». «La compassione è l'espressione di un bisogno diretto di stabilità», dice il § 28... «La compassione non è ripetizione, doppione della sofferenza osservata, ma è sofferenza provocata da detta sofferenza... Il carattere immediato della compassione deve esser messo in evidenza con la maggiore energia. Se lo ammettiamo, ammettiamo contemporaneamente che il bene altrui può interessare l'uomo in modo immediato e primordiale, come se fosse il proprio bene. Respingiamo cosí anche ogni motivazione utilitaristica ed eudemonistica della morale. La natura umana, precisamente per il suo desiderio di stabilità e di pace, è fondamentalmente non cattiva ma incline a recare aiuto.

«Il carattere immediato della compassione si manifesta spesso nell'immediatezza del soccorso. Per salvare un altro si accorre, spesso senza riflettere, in aiuto di chi sta per annegare. La vista di un uomo che lotta con la morte è insopportabile e fa dimenticare a chi accorre in suo aiuto gli altri suoi doveri e gli fa rischiare l'esistenza sua e quella dei suoi congiunti per la salvezza dell'inutile vita di un qualsiasi disgraziato ubriacone, cioè la compassione può in certe circo-

stanze trascinare ad azioni ingiustificabili dal punto di vista morale »...

E di tali indicibili banalità sono piene decine e centinaia di pagine della filosofia dell'empiriocriticismo!

La morale viene dedotta dal concetto di « stabilità morale » (seconda parte del secondo volume: « Stati stabili dell'anima », capitolo I « Sulla stabilità morale »). « La stabilità, pel suo concetto, non implica in nessuna delle sue componenti condizioni di cambiamento di se stessa. Ne consegue, senza ulteriori ragionamenti, che questo stato non lascia sussistere nessuna possibilità di *guerra* » (p. 202). « L'eguaglianza economica e sociale deriva dal concetto di stabilità definitiva » (*endgültig*, p. 213). Questa « stabilità » non deriva dalla religione, ma dalla « scienza ». Non sarà la « maggioranza » a realizzarla, come pensano i socialisti, non sarà il potere dei socialisti a « venire in aiuto all'umanità » (p. 207): no, allo stato ideale porterà la « libera evoluzione ». Non diminuisce infatti l'interesse del capitale e non aumenta costantemente il salario? (p. 223). Tutte le affermazioni sulla « schiavitú salariale » sono false (p. 229). In altri tempi si rompevano impunemente le gambe agli schiavi, ma oggi? No, il « progresso morale » è indubbio: date uno sguardo alle colonie universitarie in Inghilterra, all'esercito della salvezza (p. 230), alle « associazioni etiche » tedesche. In nome della « stabilità estetica » (capitolo II della seconda parte) viene condannato il « romanticismo ». Ma al romanticismo si riportano anche tutte le forme di estensione smisurata dell'Io, l'idealismo e la metafisica, l'occultismo e il solipsismo, l'egoismo e la « violenta trasformazione della minoranza in maggioranza » e l'« ideale socialdemocratico dell'organizzazione di tutto il lavoro da parte dello Stato » (p. 240-241)*.

La smisurata stupidità del piccolo borghese che è tutto soddisfatto di sciorinare i cenci piú logori sotto il manto di una sistematizzazione e di una terminologia « nuova », « empiriocriticista »: ecco a che cosa si riducono le incursioni sociologiche di Blei, di Petzoldt e di Mach. Paludamento pretenzioso di sotterfugi verbali, laboriose

* Nello stesso spirito Mach si pronuncia per il socialismo burocratico di Popper e di Menger che garantisce la « libertà dell'individuo », mentre la dottrina dei socialdemocratici che « svantaggiosamente si differenzia » da questo socialismo, minaccia « una schiavitú piú generale e piú pesante di quella dello Stato monarchico od oligarchico ». Cfr. *Erkenntnis und Irrtum*, 2. ed., 1906, pp. 80-81.

sottigliezze logiche, scolastica raffinata: insomma lo stesso contenuto reazionario nella gnoseologia e nella sociologia sotto la stessa insegna sgargiante.

Esaminiamo ora i machisti russi.

2. *Come Bogdanov corregge e «sviluppa» Marx.*

Nel suo articolo ***Lo sviluppo della vita nella natura e nella società*** (1902, vedi ***Psicologia della società***, p. 35 e sgg.), Bogdanov cita il celebre brano della prefazione a *Zur Kritik*[*], dove il «grandissimo sociologo», cioè Marx, espone i princípi del materialismo storico. Dopo aver citato le parole di Marx, Bogdanov afferma che «la vecchia formulazione del monismo storico, senza cessare di essere fondamentalmente giusta, non ci soddisfa piú interamente» (p. 37). In conseguenza, l'autore vuole correggere o sviluppare la teoria *partendo dalle sue stesse basi*. La conclusione principale dell'autore è la seguente:

«Abbiamo mostrato che le forme sociali appartengono a un vasto *genere* di adattamenti biologici. Ma con ciò non abbiamo ancora determinato il campo delle forme sociali: per determinarlo bisogna stabilire non soltanto *il genere*, ma anche *la specie*... Nella loro lotta per l'esistenza, gli uomini non possono unirsi se non per mezzo della *coscienza*; senza la coscienza non esiste vita sociale. Perciò *la vita sociale, in tutte le sue manifestazioni, è una vita cosciente, psichica*... La sociabilità è indivisibile dalla coscienza. *L'essere sociale e la coscienza sociale, nel senso preciso che hanno questi termini, coincidono*» (pp. 50-51; il corsivo è di Bogdanov).

Che questa conclusione non abbia nulla in comune col marxismo è cosa già dimostrata da Orthodox (*Saggi filosofici*, Pietroburgo, 1906, p. 183, *passim*). E Bogdanov gli risponde soltanto con insolenze, aggrappandosi a un *errore* di citazione: invece di «nel senso preciso di questi termini», Orthodox aveva citato: «in tutto il senso...». L'errore esiste e l'autore aveva tutto il diritto di correggerlo, ma strillare per questo al «travisamento», alla «falsificazione», ecc. (*Empiriomonismo*, L. III, p. XLIV), significa semplicemente, in parole povere, *imbrogliare le carte* sulla sostanza del dissenso. Qualunque sia il senso «preciso» che Bogdanov ha attribuito alle parole «essere sociale» e «coscienza sociale», è fuor di dubbio che la tesi che egli

ci presenta *è sbagliata*. L'essere sociale e la coscienza sociale non sono identici, cosí come non sono identici l'essere in generale e la coscienza in generale. Dal fatto che gli uomini entrino in contatto reciproco nella società, come esseri coscienti, *non consegue* affatto che la coscienza sociale sia identica all'essere sociale. In ogni formazione sociale piú o meno complessa — e in particolare nella formazione sociale capitalistica — gli uomini che entrano a far parte della società *non sono coscienti* dei rapporti sociali che si creano in essa, delle leggi secondo le quali questi rapporti si sviluppano, ecc. ecc. Per esempio, il contadino che vende il grano entra in « rapporti » coi produttori di grano di tutto il mondo sul mercato mondiale; ma egli non ne ha coscienza e non ha coscienza neppure dei rapporti sociali che si creano in seguito allo scambio. La coscienza sociale *riflette* l'essere sociale: ecco in che consiste la dottrina di Marx. L'immagine può essere una copia approssimativamente esatta dell'oggetto riflesso, ma è assurdo parlare qui d'identità. La coscienza in generale *riflette* l'essere: questa è una tesi generale di *tutto* il materialismo. Non è possibile non vedere il suo nesso diretto e *indissolubile* con la tesi del materialismo storico: la coscienza sociale *riflette* l'essere sociale.

Il tentativo compiuto da Bogdanov di correggere e sviluppare Marx alla chetichella, « nello spirito dei suoi princípi », è una evidente deformazione di questi princípi *materialistici* nello spirito dell'*idealismo*. Sarebbe ridicolo negarlo. Ricordiamo come Bazarov espone l'empiriocriticismo (non l'empiriomonismo, per carità! la differenza è cosí grande, cosí enorme fra questi due « sistemi »!): « la rappresentazione sensibile *è appunto* la realtà esistente fuori di noi ». Questo è idealismo esplicito, è l'esplicita teoria dell'identità della coscienza e dell'essere. Ricordate inoltre la formulazione dell'immanentista W. Schuppe (il quale, con lo stesso ardore di Bazarov e soci, giurava e spergiurava di non essere idealista e, con la stessa risolutezza di Bogdanov, difendeva il senso particolarmente « preciso » delle sue parole): « l'essere è la coscienza ». Confrontate ora queste parole con la *confutazione* del materialismo storico di Marx da parte dell'immanentista Schubert-Soldern: « Ogni processo materiale della produzione è sempre un fenomeno della coscienza per quanto si riferisce al suo osservatore... Dal punto di vista gnoseologico il *primordiale* [*prius*] non è il processo esterno della produzione, ma il soggetto o i soggetti; in altri termini: neppure il processo puramen-

te materiale della produzione ci libera dal nesso generale della coscienza [*Bewusstseinszusammenhang*] » (cfr. il libro citato: *Das menschliche Glück und die soziale Frage*, pp. 293 e 295-296).

Bogdanov può maledire finché vuole i materialisti che « deformano il suo pensiero », ma nessuna maledizione cambierà questo fatto semplice e chiaro. La correzione e lo sviluppo della teoria di Marx, che l'« empiriomonista » Bogdanov pretende effettuare nello spirito di Marx, non differiscono *sostanzialmente in nulla* dalla confutazione di Marx da parte di Schubert-Soldern, idealista e solipsista in gnoseologia. Bogdanov afferma di non essere idealista. Schubert-Soldern afferma di essere realista (e Bazarov vi ha perfino creduto). Ai nostri giorni, un filosofo non può non dichiararsi « realista » e « avversario dell'idealismo ». È tempo di capirlo, signori machisti!

Gli empiriocriticisti, gli immanentisti e gli empiriomonisti discutono fra loro su particolari, minuzie, formulazioni dell'*idealismo*; mentre noi respingiamo *completamente* tutti i princípi della loro filosofia, comuni a questa trinità. Continui pure Bogdanov a predicare — nel migliore dei sensi, con la migliore delle intenzioni e accettando *tutte le conclusioni* di Marx — « l'identità » dell'essere sociale e della coscienza sociale; noi diremo: Bogdanov *meno* l'« empiriomonismo » (o piú esattamente, *meno* il machismo) è un marxista. Giacché questa teoria dell'identità dell'essere sociale e della coscienza sociale è *tutto un assurdo* ed è una teoria *assolutamente reazionaria*. Se alcune persone la conciliano col marxismo, con una linea di condotta marxista, dobbiamo riconoscere che queste persone sono migliori della loro teoria, ma non possiamo giustificare lo scandaloso travisamento teorico del marxismo.

Bogdanov concilia la sua teoria con le conclusioni di Marx, sacrificando a queste conclusioni la piú elementare coerenza. Ogni singolo produttore nel sistema dell'economia mondiale è cosciente d'introdurre qualche cambiamento nella tecnica della produzione, ogni proprietario di merci è cosciente del fatto che egli scambia certi prodotti contro altri prodotti, ma questi produttori e questi proprietari di merci non sono coscienti del fatto che, in questo modo, essi modificano l'*essere sociale*. La somma di tutti questi cambiamenti nell'economia capitalistica mondiale non potrebbe essere afferrata, in tutta la sua complessità, neppure da settanta Marx. L'importante è che si sono scoperte le *leggi* di questi cambiamenti nelle loro linee

principali e fondamentali, che si è scoperta la logica *obiettiva* di questi cambiamenti e del loro sviluppo storico; obiettiva non nel senso che una società di esseri coscienti, di uomini, possa esistere e svilupparsi indipendentemente dall'esistenza di esseri coscienti (Bogdanov, con la sua « teoria », *sottolinea* soltanto queste sciocchezze), ma nel senso che l'essere sociale è *indipendente* dalla *coscienza sociale* degli uomini. Il fatto che voi vivete e svolgete un'attività economica, generate dei figli e fabbricate prodotti e li scambiate, dà origine a una catena di eventi obiettivamente necessaria, a una catena di sviluppi che è indipendente dalla vostra coscienza *sociale* e che la vostra coscienza non abbraccia mai interamente. Il compito supremo dell'umanità è di cogliere questa logica obiettiva dell'evoluzione economica (dell'evoluzione dell'essere sociale) nei suoi tratti generali e fondamentali allo scopo di adattare *ad essa*, nel modo piú netto, piú chiaro, piú critico possibile, la propria coscienza sociale e la coscienza delle classi avanzate di tutti i paesi capitalistici.

Bogdanov ammette tutto questo. Che cosa vuol dire? Vuol dire che *in realtà* egli getta a mare la sua teoria dell'« identità dell'essere sociale e della coscienza sociale » e che questa teoria rimane una vuota appendice scolastica, non meno vuota, morta e inutile della « teoria della sostituzione universale » o della dottrina degli « elementi », della « introiezione » e di tutte le altre sciocchezze dei machisti. Ma « il morto afferra il vivo », la morta appendice scolastica, *contro la volontà e indipendentemente dalla coscienza* di Bogdanov, trasforma la sua filosofia in uno *strumento* degli Schubert-Soldern e degli altri reazionari i quali, in mille modi e da centinaia di cattedre professorali, divulgano *questa stessa* cosa morta come una cosa viva, contro ciò che è vivo, nell'intento di soffocare ciò che è vivo. Bogdanov, personalmente, è nemico giurato di ogni reazione e della reazione borghese in particolare. La « sostituzione » di Bogdanov e la sua teoria della « identità dell'essere sociale e della coscienza sociale » *servono* questa reazione. È un fatto penoso, ma è un fatto.

Il materialismo in generale riconosce la realtà obiettiva dell'essere (materia) indipendente dalla coscienza, dalla sensazione, dall'esperienza, ecc. dell'umanità. Il materialismo storico riconosce che l'essere sociale è indipendente dalla coscienza sociale dell'umanità. Nell'un caso e nell'altro, la coscienza è soltanto il riflesso dell'essere e, nel migliore dei casi, un riflesso approssimativamente giusto (adeguato,

idealmente esatto). Da questa filosofia del marxismo, fusa in un sol blocco d'acciaio, non si può elidere neppure uno dei postulati fondamentali, neppur una delle parti essenziali, senza allontanarsi dalla verità obiettiva, senza cadere nelle braccia della menzogna reazionaria borghese.

Ecco altri esempi del modo in cui il morto idealismo filosofico afferra il vivo marxista Bogdanov.

L'articolo: *Che cos'è l'idealismo*, del 1901 (ivi, p. 11 e sgg.). « Noi giungiamo a questa conclusione: là dove gli uomini convengono nelle loro affermazioni relative al progresso, come là dove essi dissentono, il significato fondamentale dell'idea di progresso resta sempre lo stesso: *crescente pienezza e armonia della vita della coscienza.* Questo è il contenuto obiettivo del concetto di progresso... Se ora confrontiamo l'espressione psicologica dell'idea di progresso da noi ottenuta con il concetto di progresso biologico che abbiamo chiarito prima [« *si chiama progresso biologico l'incremento della vita nella sua totalità* », p. 14], non stenteremo a convincerci che il primo coincide interamente col secondo e può essere dedotto da esso... Come la vita sociale si riassume nella vita psichica dei membri della società, cosí il contenuto dell'idea di progresso resta anche qui un aumento della pienezza e dell'armonia della vita. Bisogna soltanto aggiungere: della vita *sociale* degli uomini. E, s'intende, l'idea di progresso sociale non ha mai avuto e non può avere un altro contenuto » (p. 16).

« Abbiamo trovato... che l'idealismo esprime la vittoria, nell'animo dell'uomo, di orientamenti piú sociali su orientamenti meno sociali, che l'ideale progressivo è un riflesso della tendenza sociale progressiva nella mentalità idealistica » (p. 32).

È superfluo dire che in tutto questo giuoco con la biologia e con la sociologia, non si trova *neppure* un briciolo di marxismo. In Spencer e in Mikhailovski si possono trovare a volontà definizioni niente affatto peggiori di queste, che non definiscono niente, fuorché « le buone intenzioni » dell'autore e che rivelano una *totale incomprensione* di « ciò che è idealismo » e di ciò che è materialismo.

Libro III dell'*Empiriomonismo*, articolo *La selezione sociale* (fondamenti del metodo), 1906. L'autore comincia col respingere « i tentativi social-biologici eclettici di Lange, Ferri, Woltmann e molti altri » (p. 1), ma a pagina 15 espone già la seguente conclusione della

sua « analisi »: « Possiamo formulare il nesso fondamentale tra l'energetica e la selezione sociale nel modo seguente:

« *Ogni atto di selezione sociale è l'indice di un aumento o di una diminuzione dell'energia di quel complesso sociale al quale esso si riferisce. Nel primo caso abbiamo una "selezione positiva", nel secondo una "selezione negativa"* » (il corsivo è dell'autore).

E questo inqualificabile pasticcio viene spacciato per marxismo! È possibile immaginare cosa piú sterile, morta, scolastica di quest'accozzaglia di parolette biologiche ed energetiche che non dànno e non possono dare assolutamente nulla nel campo delle scienze sociali? Non v'è ombra di analisi economica concreta, non v'è traccia del *metodo* di Marx, del metodo dialettico e della concezione filosofica del materialismo, ma una mera invenzione di definizioni e tentativi di adattarle alle conclusioni bell'e fatte del marxismo. « Il rapido sviluppo delle forze produttive della società capitalistica è indubbiamente un aumento dell'energia del complesso sociale... ». La seconda metà del periodo è indubbiamente una semplice ripetizione della prima metà, espressa in termini vuoti, i quali hanno l'apparenza di « approfondire » la questione, ma in realtà non differiscono *di un capello* dai tentativi eclettici bio-sociologici di Lange e soci! « Ma il carattere disarmonico di questo processo fa sí che esso si conclude con una "crisi", con un'immensa dispersione di forze produttive, con un brusco abbassamento dell'energia: la selezione positiva è sostituita da una selezione negativa » (p. 18).

Forse che Lange dice qualcosa di diverso? Alle conclusioni bell'e fatte circa le crisi — senza aggiungere nessun dato concreto, senza mettere in chiaro la natura delle crisi — si applica un'etichetta bioenergetica. Tutto ciò è fatto con le migliori intenzioni, perché l'autore vuol confermare e approfondire le conclusioni di Marx, ma in realtà egli le *diluisce* in una scolastica morta, insopportabilmente noiosa. Qui, di « marxista », abbiamo soltanto la *ripetizione* di una conclusione già nota, mentre tutta la « novità » con la quale la si vuol giustificare, tutta questa « *energetica sociale* » (p. 34) e tutta questa « selezione sociale » non è niente altro che un'*accozzaglia di parole*, è semplicemente una derisione del marxismo.

Bogdanov non si impegna affatto in un'analisi marxista, ma travisa, con una terminologia biologica ed energetica, i risultati precedentemente già ottenuti per mezzo di quest'analisi. Questo tentativo,

dal principio alla fine, è completamente inutile, poiché l'applicazione dei concetti di « selezione », di « assimilazione » e di « disassimilazione » dell'energia, di bilancia energetica e cosí di seguito, al campo delle scienze sociali, è *vuota fraseologia*. In realtà, per mezzo di questi concetti non è *possibile* nessuna *analisi* dei fenomeni sociali, nessuna spiegazione del *metodo* delle scienze sociali. Nulla di piú facile che incollare l'etichetta « energetica » o « bio-sociologica » su fenomeni come le crisi, le rivoluzioni, la lotta di classe, ecc., ma nulla è piú sterile, piú scolastico, piú morto di una simile occupazione. L'essenziale non è che Bogdanov, in questo lavoro, adatta a Marx *tutti* o « quasi » tutti i suoi risultati e le sue conclusioni (abbiamo rilevato che egli « corregge » Marx nella questione dei rapporti fra l'essere sociale e la coscienza sociale); l'essenziale sta nel fatto che i *metodi* di questo adattamento, di questa « energetica sociale » sono falsi da cima a fondo e non differiscono in nulla dai metodi di Lange.

« Il signor Lange (sulla *Questione operaia* ecc., 2. edizione) — scriveva Marx il 27 giugno 1870 a Kugelmann — mi fa grandi elogi, ma allo scopo di darsi lui stesso dell'importanza. In realtà, il signor Lange ha fatto una grande scoperta. Tutta la storia può essere ricondotta sotto l'impero di un'unica grande legge naturale. Questa legge naturale è racchiusa nella frase " *struggle for life* " — lotta per l'esistenza — (l'espressione di Darwin adoperata in questo modo diviene una frase vuota) e il contenuto di questa frase è la legge malthusiana della popolazione o, piú esattamente, della sovrappopolazione. Per conseguenza, invece di analizzare come questa " *struggle for life* " si è manifestata storicamente nelle diverse forme sociali, non c'è altro da fare che trasformare ogni lotta concreta nella frase " *struggle for life* " e trasformare questa frase nella fantasia malthusiana della popolazione. Bisogna convenire che questo è un metodo molto persuasivo... per l'ignoranza tronfia e pretenziosa che fa mostra d'essere scientifica e per la pigrizia intellettuale »[80].

In Marx la sostanza della critica a Lange non riguarda il fatto che quest'ultimo introduca in particolare il malthusianesimo nella sociologia, ma il fatto che il trasferimento di concetti biologici, *in generale*, nel campo delle scienze sociali, è solo una *frase*. Che questo trasferimento venga effettuato con « buone » intenzioni, o nell'intento di convalidare conclusioni sociologiche false, la frase rimane tuttavia sempre vuota. E l'« energetica sociale » di Bogdanov, la dot-

trina della selezione sociale da lui associata al marxismo è per l'appunto una frase di questo genere.

Come Mach e Avenarius, in gnoseologia, non hanno sviluppato l'idealismo, ma hanno sovraccaricato i *vecchi* errori idealistici con una terminologia sciocca e pretenziosa (« elementi », « coordinazione fondamentale », « introiezione », ecc.), cosí, in sociologia, l'empiriocriticismo, perfino quando ha la piú sincera simpatia per le conclusioni del marxismo, travisa il materialismo storico con una fraseologia pretenziosa e vuota presa dall'energetica e dalla biologia.

La particolarità storica del machismo russo contemporaneo (piú esattamente: dell'epidemia machista che ha colpito una parte dei socialdemocratici) è data dalla seguente circostanza. Feuerbach era « un materialista in basso, un idealista in alto ». La stessa cosa vale in una certa misura anche per Büchner, Vogt, Moleschott e Dühring, con la differenza sostanziale che tutti questi filosofi di fronte a Feuerbach erano pigmei e meschini imbrattacarte.

Marx ed Engels, i quali si erano formati alla scuola di Feuerbach e si erano temprati nella lotta contro gli imbrattacarte, rivolsero naturalmente la maggiore attenzione al completamento della filosofia del materialismo in alto, cioè non alla gnoseologia materialistica, ma alla concezione materialistica della storia. È per questo che Marx ed Engels nelle loro opere mettono l'accento sul materialismo *dialettico* piú che sul *materialismo* dialettico, insistono piú sul materialismo *storico* che non sul *materialismo* storico. I nostri machisti, che vorrebbero essere marxisti, sono giunti al marxismo in un periodo storico del tutto diverso da questo, sono giunti al marxismo in un periodo nel quale la filosofia borghese si è particolarmente specializzata nella gnoseologia e, assimilando in una forma unilaterale e travisata alcune parti costitutive della dialettica (per esempio, il relativismo), rivolge un'attenzione preponderante alla difesa o alla rinascita dell'idealismo in basso e non dell'idealismo in alto. Per lo meno il positivismo in generale, e il machismo in particolare, si sono dedicati molto di piú a falsificare sottilmente la gnoseologia, contraffacendo il materialismo, avvolgendo l'idealismo in una terminologia pseudomaterialistica, e hanno prestato relativamente poca attenzione alla filosofia della storia. I nostri machisti non hanno capito il marxismo, perché è accaduto loro di avvicinarsi ad esso, per cosí dire, *dall'altro lato*, e hanno assimilato — e talvolta non tanto assimilato

quanto imparato meccanicamente — la teoria economica e storica di Marx senza comprenderne la sostanza, cioè il materialismo filosofico. E il risultato è che Bogdanov e soci devono esser chiamati dei Büchner e dei Dühring russi alla rovescia. Essi vorrebbero essere materialisti in alto e non sanno evitare un confuso idealismo in basso! « In alto », si trova in Bogdanov il materialismo storico, volgarizzato peraltro, e fortemente inquinato d'idealismo; « in basso » si trova l'idealismo avvolto in una terminologia marxista, rivestito di espressioni marxiste. « L'esperienza sociale organizzata », « il processo collettivo del lavoro », sono parole marxiste, ma sono tutte *soltanto parole* che rivestono una filosofia idealistica la quale afferma che le cose sono complessi di « elementi », di sensazioni, che il mondo esterno è un'« esperienza » o un « empiriosimbolo » del genere umano, che la natura fisica è un « derivato » dello « psichico », ecc. ecc. Una falsificazione del marxismo sempre piú raffinata, una presentazione sempre piú raffinata di dottrine antimaterialistiche in veste marxista: ecco ciò che caratterizza il revisionismo moderno sia nell'economia politica che nelle questioni della tattica, sia nella filosofia in generale che nella gnoseologia e nella sociologia.

3. *I « fondamenti della filosofia sociale » di Suvorov.*

I *Saggi « intorno » alla filosofia del marxismo* che terminano con l'articolo menzionato del compagno S. Suvorov, proprio per il carattere collettivo dell'opera, costituiscono un mazzo particolarmente profumato. Quando vi si presentano a turno Bazarov, il quale dice che per Engels la « rappresentazione sensibile è appunto la realtà esistente fuori di noi »; Berman, il quale dichiara mistica la dialettica di Marx e di Engels; Lunaciarski, che è arrivato alla religione; Iusckevic, che introduce il « Logos nel torrente irrazionale del dato »; Bogdanov, che chiama l'idealismo filosofia del marxismo; Helfond, che purifica J. Dietzgen dal materialismo e infine S. Suvorov col suo articolo *Fondamenti di filosofia sociale*, voi sentite subito lo « spirito » del nuovo indirizzo. La quantità si è trasformata in qualità. I « ricercatori » che finora indagavano separatamente con singoli articoli e libri hanno fatto un vero e proprio pronunciamento. Le divergenze particolari che esistono fra di loro spariscono per il fatto stesso che

essi intervengono collettivamente *contro* la (e non « intorno » alla) filosofia del marxismo, e le caratteristiche reazionarie del machismo come corrente diventano evidenti.

Tanto piú interessante in questa situazione è l'articolo di Suvorov, per il fatto che l'autore non è né empiriomonista né empiriocriticista, ma semplicemente « realista »; egli si avvicina quindi agli altri della compagnia, non per ciò che distingue Bazarov, Iusckevic, Bogdanov come filosofi, ma per ciò che essi hanno in comune *contro* il materialismo dialettico. Il confronto tra i ragionamenti sociologici di questo « realista » e i ragionamenti di un empiriomonista ci aiuterà a delineare la loro *comune* tendenza.

Suvorov scrive: « Nella gradazione delle leggi che regolano il processo universale, le leggi particolari e complesse si riducono a leggi generali e semplici e tutte si subordinano a quella che è la legge universale dell'evoluzione: la *legge dell'economia delle forze*. L'essenza di questa legge consiste nel fatto che *ogni sistema di forze tanto piú riesce a conservarsi e a svilupparsi quanto minore è il suo consumo, maggiore la sua accumulazione e quanto meglio il consumo contribuisce all'accumulazione*. Le forme di equilibrio instabile che da tempo hanno fatto sorgere l'idea di una finalità obiettiva (sistema solare, ritorno periodico dei fenomeni terrestri, processo vitale), si costituiscono e si sviluppano precisamente grazie alla conservazione e all'accumulazione dell'energia loro insita, grazie alla loro economia interna. La legge dell'economia delle forze unifica e regola la genesi di ogni evoluzione inorganica, biologica e sociale » (p. 293, corsivo dell'autore).

I nostri « positivisti » e i nostri « realisti » sfornano con notevole facilità « leggi universali »! È un vero peccato che queste leggi non siano affatto migliori di quelle che con tanta facilità e sveltezza sfornava Eugen Dühring. La « legge universale » di Suvorov è un'espressione vuota e ampollosa come le leggi universali di Dühring. Provate ad applicare questa legge al primo dei tre campi indicati dall'autore: all'evoluzione inorganica. Vedrete che, *all'infuori* della legge della conservazione e della trasformazione dell'energia, non vi riuscirà di applicare qui, e meno che mai « universalmente », alcuna « economia delle forze ». Ma l'autore ha già messo da parte la legge della « conservazione dell'energia », l'ha già ricordata in precedenza

(p. 292) come legge particolare *. Che cosa è rimasto oltre a questa legge nel campo dell'evoluzione inorganica? Dove sono i complementi, le complicazioni, le nuove scoperte, i fatti nuovi che hanno messo l'autore in condizione di trasformare (« perfezionare ») la legge della conservazione e della trasformazione dell'energia nella legge dell'« *economia delle forze* »? Fatti o scoperte del genere non esistono e Suvorov non ne ha fatto mai parola. Semplicemente — per darsi importanza, come diceva il Bazarov di Turgheniev[70] — ha afferrato la penna e ha buttato giú una nuova « legge universale » della « filosofia del monismo realistico » (p. 292). Con noi non si scherza! Siamo forse da meno di Dühring?

Prendete il secondo campo dell'evoluzione: il campo della biologia. Qual è la legge che opera in modo universale nell'evoluzione degli organismi attraverso la lotta per l'esistenza e attraverso la selezione: la legge dell'economia delle forze o la « legge » dello spreco delle forze? Non ha importanza! Per la « filosofia del monismo realistico » il « *significato* » di una legge universale si può intendere in un modo in un campo e in un altro modo in un altro campo; e cosí è, ad esempio, per lo sviluppo degli organismi *superiori* da quelli inferiori. Non importa che per questa via una legge universale diventi una vuota espressione: il principio del « monismo » è salvo. Per il terzo campo (sociale) la « legge universale » può essere intesa in un terzo senso, come sviluppo delle forze produttive. E la « legge universale » esiste appunto perché vi si possa ricondurre tutto ciò che si vuole.

« Sebbene la scienza sociale sia ancora giovane, possiede già una base solida e delle generalizzazioni ben definite; nel secolo XIX essa

* È caratteristico che Suvorov chiami la scoperta della legge della conservazione e della trasformazione dell'energia « instaurazione dei princípi fondamentali dell'*energetica* » (p. 292). Il nostro « realista » che vorrebbe essere marxista ha mai sentito dire che tanto i materialisti volgari Büchner e soci, quanto il materialista dialettico Engels vedevano in questa legge una conferma dei princípi fondamentali del *materialismo*? Si è reso conto il nostro « realista » del significato di questa differenza? No, egli si è semplicemente adeguato alla moda, ha ripetuto Ostwald, e questo è tutto. Il male è che i « realisti » di questo tipo s'inchinano alla moda, mentre, per esempio, Engels *fece proprio il termine per lui nuovo* di energia e cominciò a usarlo nel 1885 (prefazione alla II ediz. dell'*Antidühring*) e nel 1888 (*L. Feuerbach*), ma come equivalente dei concetti di « forza » e di « movimento » e alternandolo con essi. Engels seppe arricchire il suo *materialismo* con una nuova terminologia. I « realisti » e gli altri confusionari, impadronitisi del nuovo termine, non hanno notato la differenza tra il materialismo e l'energetica!

si è elevata all'altezza della teoria e questo costituisce il merito principale di Marx. Egli ha innalzato la scienza sociale al livello di una teoria sociale... ». Engels diceva che Marx aveva trasformato il socialismo da utopia a scienza, ma a Suvorov questo non basta. Sarà meglio se *dalla scienza* (ma esisteva una scienza sociale prima di Marx?) *distinguiamo* la *teoria*, non importa che la distinzione sia priva di senso!

« ... scoprendo la legge fondamentale della dinamica sociale, in forza della quale l'evoluzione delle forze produttive determina l'origine di tutto lo sviluppo economico e sociale. Ma l'evoluzione delle forze produttive corrisponde all'aumento della produttività del lavoro, alla relativa diminuzione del consumo di energia e all'aumento dell'accumulazione dell'energia [vedete com'è feconda la « filosofia del monismo realistico »: al marxismo viene data una nuova giustificazione energetica!] ... È questo un principio economico. In tal modo Marx ha posto a fondamento della teoria sociale il principio dell'economia delle forze »...

Questo « in tal modo » è veramente impareggiabile! *Poiché* Marx ha una economia politica, rimuginate *allora*, data questa circostanza, la *parola* « economia », e chiamate il prodotto del vostro rimuginare « filosofia del monismo realistico »!

No, Marx non pone alla base della sua teoria nessun principio dell'economia delle forze. Queste sono sciocchezze escogitate da individui che gli allori di Eugen Dühring non lasciano dormire. Marx ha dato una definizione assolutamente precisa del concetto di sviluppo delle forze produttive e ha studiato il processo concreto di questo sviluppo. Suvorov invece ha escogitato una nuova paroletta per designare il concetto analizzato da Marx e l'ha escogitata in modo molto improprio poiché ha solamente confuso la questione. Perché: che cosa significa « economia delle forze »? come misurarla? come applicare questo concetto? quali fatti precisi e definiti vengono qui indagati? Tutto ciò Suvorov non lo spiega ed è impossibile spiegarlo, perché non è altro che confusione. Ascoltate ancora:

« ... Questa legge dell'economia sociale non è soltanto il princípio dell'unità interna della scienza sociale [lettore, ci capisci qualche cosa?], ma è l'anello di congiunzione fra la teoria sociale e la teoria universale dell'essere » (p. 294).

E va bene. La « teoria universale dell'essere » viene scoperta an-

cora una volta da Suvorov dopo che piú volte l'avevano scoperta, nelle forme piú varie, numerosi rappresentanti della filosofia scolastica. Rallegriamoci coi machisti russi per la nuova « teoria universale dell'essere »! Speriamo che il loro prossimo lavoro collettivo sia interamente dedicato alla dimostrazione e allo sviluppo di questa grande scoperta!

Quale esposizione della teoria di Marx si abbia nel nostro rappresentante della filosofia realistica o del monismo realistico, si vede dall'esempio che segue. « In generale le forze produttive degli uomini formano una gradazione genetica [uff!] e consistono nell'energia lavorativa, nelle forze spontanee e sottomesse, nella natura modificata dalla cultura e negli strumenti di lavoro che costituiscono la tecnica produttiva... In relazione al processo produttivo queste forze compiono una funzione puramente economica; esse risparmiano energia produttiva ed elevano la produttività delle sue erogazioni » (p. 298). Le forze produttive compiono una funzione economica in relazione al processo lavorativo! Ma questo è lo stesso che dire: le forze vitali compiono una funzione vitale in relazione al processo della vita. Questo non significa esporre Marx, ma deturpare il marxismo con inverosimili immondizie verbali.

È impossibile enumerare tutte le immondizie che si trovano nell'articolo di Suvorov. « La socializzazione di una classe si esprime nello sviluppo del suo potere collettivo sia sugli uomini che sui loro beni » (p. 313)... « La lotta delle classi è diretta a stabilire forme di equilibrio tra le forze sociali » (p. 322)... I conflitti sociali, l'ostilità e la lotta sono fenomeni essenzialmente negativi, antisociali. « Il progresso sociale, nel suo contenuto fondamentale, è lo sviluppo della socialità e dei rapporti sociali degli uomini » (p. 328). Si potrebbero riempire volumi con una collezione di simili banalità, come fanno i rappresentanti della sociologia borghese, ma spacciare tutto ciò per filosofia del marxismo oltrepassa la misura. Se l'articolo di Suvorov fosse un tentativo di volgarizzazione del marxismo, non sarebbe il caso di giudicarlo con particolare severità; tutti riconoscerebbero che l'intenzione dell'autore era buona, ma che il tentativo in complesso è fallito: questo soltanto. Ma se un gruppo di machisti ci serve una cosa del genere con la denominazione di *Fondamenti di filosofia sociale*, e se ritroviamo gli stessi metodi di « sviluppo » del marxismo nelle

opere filosofiche di Bogdanov, è inevitabile concludere che la gnoseologia reazionaria è indissolubilmente legata ai tentativi reazionari in sociologia.

4. *I partiti in filosofia e i filosofi acefali.*

Ci resta ancora da esaminare la questione dei rapporti tra il machismo e la religione. Ma tale questione si allarga sino a farci chiedere: esistono, in generale, dei partiti in filosofia e quale significato ha, in filosofia, l'indipendenza dai partiti?

Nel corso di tutta la precedente esposizione, in ognuna delle questioni gnoseologiche da noi toccate, in ogni questione filosofica posta dalla fisica moderna, abbiamo seguito la lotta fra il *materialismo* e l'*idealismo*. Dietro la massa dei nuovi artifici terminologici, dietro i rifiuti dello scolasticismo erudito, abbiamo sempre trovato, senza nessuna eccezione, *due* indirizzi fondamentali, due tendenze fondamentali nella soluzione dei problemi filosofici. Si deve prendere come primordiale la natura, la materia, il fisico, il mondo esterno e considerare come secondari la coscienza, lo spirito, la sensazione (l'esperienza, secondo la terminologia *diffusa* ai nostri giorni), lo psichico, ecc.? Ecco la questione fondamentale che *nella realtà* continua a dividere i filosofi *in due grandi campi*. La fonte delle migliaia di errori e confusioni che esistono in questo campo sta appunto nel fatto che dietro l'esteriorità dei termini, delle definizioni, delle trovate scolastiche, degli artifici verbali *si sorvola* su queste due tendenze fondamentali. (Bogdanov, per esempio, non vuol ammettere di essere idealista, perché invece dei concetti « metafisici » di « natura » e « spirito » egli, vedete un po', ha preso concetti « sperimentali »: il fisico e lo psichico. Una paroletta è stata cambiata!).

La genialità di Marx e di Engels consiste appunto nell'avere, durante un periodo molto lungo, *per quasi mezzo secolo*, sviluppato il materialismo, fatto progredire una tendenza fondamentale della filosofia, nel non essersi lasciati irretire nella ripetizione di questioni gnoseologiche già risolte, ma nell'aver avanzato coerentemente e mostrato *come* bisogna applicare *quello stesso* materialismo nel campo delle scienze sociali, respingendo implacabilmente, come rifiuti, tutti gli assurdi, tutti i pasticci pretenziosi, tutti gli innumerevoli tenta-

tivi di « scoprire » un « nuovo » indirizzo in filosofia, d'inventare una « nuova » tendenza, ecc. Il carattere puramente verbale di simili tentativi, il giuoco scolastico con i nuovi « ismi » filosofici, l'offuscamento dell'essenza delle questioni con artifici complicati, l'incapacità di comprendere la lotta delle due tendenze gnoseologiche fondamentali e di darne un'idea chiara: ecco ciò che Marx ed Engels hanno combattuto senza tregua nel corso di tutta la loro attività.

Abbiamo detto: durante quasi mezzo secolo. In realtà, fin dal 1843, quando Marx incominciava appena a diventare Marx, cioè il fondatore del socialismo come scienza, il fondatore del *materialismo moderno*, immensamente piú ricco di contenuto e incomparabilmente piú coerente di tutte le precedenti forme del materialismo, fin da quel tempo, Marx metteva in rilievo con ammirevole chiarezza gli indirizzi fondamentali della filosofia. K. Grün cita una lettera di Marx a Feuerbach, in data 20 ottobre 1843, nella quale Marx invita Feuerbach a scrivere per i *Deutsch-Französische Jahrbücher* un articolo contro Schelling. Questo Schelling — scrive Marx — non è altro che un rodomonte con le sue pretese di abbracciare e di superare tutte le tendenze filosofiche precedenti. « Ai romantici e ai mistici francesi [Schelling] dice: io sono la sintesi della filosofia e della teologia; ai materialisti francesi: io sono la sintesi della carne e dell'idea; agli scettici francesi: io sono il distruttore del dogmatismo » *. Marx vide fin da allora che gli « scettici », si chiamino seguaci di Hume o di Kant (o machisti, nel secolo XX), strillano contro il « dogmatismo » del materialismo e dell'idealismo, ed egli, senza lasciarsi distrarre da nessuno dei mille miseri sistemetti filosofici, seppe prendere risolutamente, superando Feuerbach, la via del materialismo contro l'idealismo. Trent'anni dopo, nel poscritto alla seconda edizione del I volume del *Capitale* [71], Marx in modo altrettanto chiaro e netto contrappone il *suo materialismo* all'*idealismo* di Hegel, cioè all'idealismo piú coerente, piú sviluppato, respingendo sprezzantemente il « positivismo » di Comte e chiamando miseri epigoni i filosofi contemporanei i quali s'illudevano di aver annientato Hegel, ma in realtà erano ricaduti negli errori pre-hegeliani di Kant e di Hume. Nella lettera a Kugelmann, in data 27 giugno 1870 [72], Marx tratta con ugual

* Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, I vol., Lipsia, 1874, p. 361.

disprezzo « Büchner, Lange, il dott. Dühring, Fechner, ecc. », perché essi non avevano saputo capire la dialettica di Hegel e la disprezzavano *. Prendete infine alcune osservazioni filosofiche di Marx nel *Capitale* e in altre opere, e vi troverete un motivo fondamentale *immutato*: difesa del *materialismo* e derisione sprezzante di ogni dissimulazione, di ogni confusione, di ogni ritirata verso l'*idealismo*. *Tutte* le osservazioni filosofiche di Marx si aggirano su questi due opposti fondamentali; e dal punto di vista della filosofia professorale il loro difetto sarebbe appunto in questa « ristrettezza » e « unilateralità ». In realtà questo non voler prendere in considerazione gli ibridi progetti di conciliazione tra il materialismo e l'idealismo è un grandissimo merito di Marx; Marx si è spinto *avanti* seguendo una via filosofica nettamente definita.

Engels, in pieno accordo con l'orientamento di Marx e in stretta collaborazione con lui, in tutti i suoi lavori filosofici e in *tutte* le questioni, contrappone brevemente e chiaramente l'indirizzo materialistico all'indirizzo idealistico e non prende sul serio né nel 1878, né nel 1888, né nel 1892 gli infiniti tentativi di « superare » l'« unilateralità » del materialismo e dell'idealismo, di proclamare un *nuovo* indirizzo, un qualsivoglia « positivismo », « realismo » o qualsiasi altra forma di ciarlataneria professorale. Engels condusse tutta la lotta contro Dühring *interamente* con la parola d'ordine della applicazione coerente del materialismo, accusando il materialista Dühring di imbrogliare l'essenza della questione con profluvi di parole, di servirsi di frasi, di metodi di argomentazione che costituiscono un compromesso con l'idealismo, un passaggio alle posizioni dell'idealismo. O il materialismo coerente sino in fondo, o la menzogna e la confusione dell'idealismo filosofico: cosí viene posta la questione in *ogni paragrafo* dell'*Antidühring*. Soltanto cervelli già guastati dalla filosofia professorale reazionaria potevano non notare questo modo di porre la questione. Ed Engels, fino al 1894, quando scrisse l'ultima prefazione all'*Antidühring*, riveduto e completato da lui per l'ultima volta, mentre continuava a seguire gli sviluppi sia della nuova filosofia sia delle scienze naturali, continuò a difendere con la stessa risolu-

* Del positivista Beesly, Marx, in una lettera del 13 dicembre 1870, dice: « Il professor Beesly è seguace di Comte, e come tale è obbligato a dar valore a diversi *crotchets* [ghiribizzi] » [73]. Confrontate con queste parole il giudizio che Engels ha dato nel 1892 dei positivisti alla Huxley [74].

tezza la sua posizione chiara e ferma, spazzando via l'immondizia dei nuovi sistemi e sistemetti.

Che Engels seguisse gli sviluppi della nuova filosofia, risulta anche dal suo *Ludwig Feuerbach*. Nella prefazione del 1888 si parla perfino del fenomeno della rinascita della filosofia classica tedesca in Inghilterra e in Scandinavia; e a proposito del neokantismo e dello humismo dominanti, non si trovano in Engels (né nella prefazione, né nel testo dell'opera) se non parole di profondo disprezzo. È chiaro che Engels, vedendo la filosofia tedesca e inglese di *moda* ripetere i vecchi errori pre-hegeliani delle dottrine di Kant e di Hume, era disposto ad attendere qualche cosa di buono perfino da un *ritorno a Hegel* (in Inghilterra e in Scandinavia), sperando che il grande idealista e dialettico avrebbe aiutato a scorgere i banali errori idealistici e metafisici.

Senza dilungarsi a esaminare l'immensa quantità di sfumature del neokantismo in Germania e dello humismo in Inghilterra, Engels respinge *sin dall'inizio* il loro allontanamento fondamentale dal materialismo. Engels afferma che *tutta la tendenza* dell'una e dell'altra scuola rappresenta un « *regresso scientifico* ». E come giudicava egli la tendenza, indubbiamente « positivista » secondo la terminologia usuale, indubbiamente « realista », di questi neokantiani e humiani, tra i quali, per esempio, egli non poteva non conoscere Huxley? Engels affermava che, *nel migliore dei casi*, quel « positivismo » e quel « realismo », che seducevano e seducono innumerevoli confusionari, rappresentano *un metodo filisteo d'introdurre il materialismo alla chetichella*, condannandolo e abiurandolo pubblicamente! Basta riflettere un istante a *un tal* modo di giudicare T. Huxley, grandissimo scienziato, realista incomparabilmente piú realistico e positivista incomparabilmente piú positivo di Mach, Avenarius e soci, per farsi un'idea del disprezzo col quale Engels avrebbe risposto all'attuale entusiasmo di un certo gruppetto di marxisti per il « moderno positivismo » o il « moderno realismo », ecc.

Dal principio alla fine, Marx ed Engels furono, in filosofia, uomini di parte, seppero scoprire le deviazioni dal materialismo e le concessioni all'idealismo e al fideismo in tutte le correnti « moderne ». Perciò essi giudicarono Huxley *esclusivamente* dal punto di vista della coerenza del suo materialismo. Perciò rimproveravano a Feuerbach di non aver spinto il materialismo sino in fondo, di aver

ripudiato il materialismo a causa degli errori di singoli materialisti, di aver combattuto la religione per rinnovarla o per crearne una nuova, di non aver saputo liberarsi dalla fraseologia idealistica in sociologia e diventare un materialista.

E questa grandissima e preziosissima tradizione dei suoi maestri fu apprezzata e ripresa in pieno da J. Dietzgen, quali che siano i suoi errori di dettaglio nell'esposizione del materialismo dialettico. J. Dietzgen ha commesso considerevoli errori con le sue maldestre deviazioni dal materialismo, ma non tentò mai di staccarsi da esso in linea di principio, di alzare una « nuova » bandiera; nel momento decisivo dichiarò sempre fermamente, categoricamente: io sono materialista, la nostra filosofia è materialistica. « Di tutti i partiti — diceva giustamente il nostro Joseph Dietzgen — il piú abominevole è il partito di mezzo... Come in politica i partiti si raggruppano sempre piú in due soli campi..., cosí anche la scienza si divide in due classi fondamentali [*Generalklassen*]: da una parte i metafisici, dall'altra i fisici o materialisti *. Gli elementi intermedi e i ciarlatani conciliatori, con ogni sorta di nomi, spiritualisti, sensisti, realisti, ecc. ecc., cadono lungo la loro via chi in questa, chi in quella corrente. Noi esigiamo decisione, chiarezza. Idealisti ** si autodefiniscono gli oscurantisti [*Retraitebläser*] reazionari; materialisti devono definirsi tutti coloro che mirano alla liberazione dell'intelletto umano dall'abracadabra della metafisica... Se paragoniamo questi due partiti a un solido e a un liquido, fra l'un e l'altro abbiamo qualche cosa di simile a una poltiglia » ***.

È vero! I « realisti », ecc., compresi i « positivisti », i machisti, ecc., non sono altro che una pietosa poltiglia, lo spregevole *partito di mezzo* in filosofia che confonde in ogni singola questione la tendenza materialistica con quella idealistica. I tentativi di uscire da queste due tendenze fondamentali in filosofia non sono altro, in sostanza, che « ciarlataneria da conciliatori ».

Che « l'oscurantismo scientifico » della filosofia idealistica sia sol-

* È anche questa un'espressione goffa, imprecisa: invece di « metafisici », bisognava dire « idealisti ». Lo stesso Dietzgen, in altri punti, contrappone i metafisici ai dialettici.

** Si noti che J. Dietzgen ha già corretto e spiegato in modo *piú preciso* qual è il partito dei nemici del materialismo.

*** Si veda l'articolo *Filosofia socialdemocratica*, scritto nel 1876, in *Kleinere philosophische Schriften*, 1903, p. 135.

tanto l'anticamera dell'oscurantismo puro e semplice, è cosa sulla quale per Dietzgen non esisteva neppur l'ombra del dubbio. « L'oscurantismo scientifico — egli scriveva — si adopera seriamente ad aiutare l'oscurantismo religioso (p. 51). In particolare, il campo della teoria della conoscenza, l'incomprensione dello spirito umano, è tutto un nido di pidocchi [*Lausgrube*] » nel quale l'uno e l'altro oscurantismo « depongono le loro uova ». « Servitori diplomati i quali, con discorsi sui "beni ideali", istupidiscono il popolo servendosi di un idealismo lambiccato [*geschraubten*] » (p. 53): ecco cosa sono i professori di filosofia per J. Dietzgen. « Come il buon dio ha il suo antipodo nel diavolo, cosí il prete della cattedra [*Kathederpfaff*] ha per antipodo il materialista ». La teoria della conoscenza del materialismo è « un'arme universale contro la fede religiosa » (p. 55) e non soltanto contro « la solita, notoria, rituale religione dei preti, ma anche contro la religione professorale, raffinatissima ed elevatissima di ebbri [*benebelter*] *idealisti* » (p. 58).

All'« equilibrismo » dei professori liberi pensatori, Dietzgen è propenso a preferire « la vecchia onorabilità religiosa » (p. 60): qui « troviamo un sistema »; troviamo gente tutta d'un pezzo che non separa la teoria dalla pratica. Per i signori professori « la filosofia non è una scienza, ma un mezzo per difendersi dalla socialdemocrazia » (p. 107). « Quei professori e quei liberi docenti che si dicono filosofi, affogano tutti, piú o meno, malgrado il loro libero pensiero, nella superstizione, nella mistica... e costituiscono tutti di fronte alla socialdemocrazia una sola... massa reazionaria » (p. 108). « Per poter seguire la via giusta, al riparo da tutti gli assurdi [*Welsch*] in religione e in filosofia, bisogna studiare la piú falsa delle false vie [*den Holzweg der Holzwege*] che è la filosofia » (p. 103).

E considerate ora, in riferimento ai partiti in filosofia, Mach e Avenarius e la loro scuola. Oh! questi signori *esaltano* la loro *indipendenza dai partiti*, e se essi hanno un antipodo, questo è soltanto e *unicamente... il materalista*. Attraverso *tutti* gli scritti di *tutti* i machisti passa, come un filo rosso, l'ottusa pretesa di « elevarsi al di sopra » del materialismo e dell'idealismo, di superare questa contrapposizione « invecchiata », ma *in realtà* tutti questi compari cadono *a ogni piè sospinto* nell'idealismo, poiché conducono una lotta ininterrotta e inflessibile contro il materialismo. Le raffinate escogitazioni gnoseologiche di un qualsiasi Avenarius restano invenzioni profes-

sorali, tentativi di fondare una « propria » piccola setta filosofica, ma *in realtà*, nelle condizioni generali della lotta delle idee e delle tendenze nella società contemporanea, la funzione *obiettiva* di questi artifici gnoseologici è una e soltanto una: spianare la via all'idealismo e al fideismo, mettersi fedelmente al loro servizio. Non è infatti per caso che alla sparuta scoletta degli empiriocriticisti si aggrappano e gli spiritualisti inglesi del genere di Ward, e i neocriticisti francesi che esaltano Mach per la sua lotta contro il materialismo, e gli immanentisti tedeschi! L'espressione di J. Dietzgen: « servitori diplomati del fideismo » colpisce in pieno viso Mach, Avenarius e tutta la loro scuola *.

La disgrazia dei machisti russi, i quali hanno avuto l'idea di « conciliare » il machismo con il marxismo, consiste nell'aver prestato fede ai professori di filosofia reazionari, e per questa loro fiducia sono scivolati lungo un piano inclinato. I metodi impiegati nei loro diversi tentativi di sviluppare e completare Marx, sono stati molto maldestri. Si legge Ostwald, si crede a Ostwald, si ripete quel che ha detto Ostwald, e lo si chiama marxismo. Si legge Mach, si crede a Mach, si ripete quel che ha detto Mach e lo si chiama marxismo. Si legge Poincaré, si crede a Poincaré, si ripete quel che ha detto Poincaré, e lo si chiama marxismo! *Neppure una parola di nemmeno uno* di questi professori — capaci di produrre le opere piú preziose in campi particolari della chimica, della storia, della fisica — *può essere creduta* quando si passa alla filosofia. Perché? Per la stessa

* Ecco un altro esempio del modo come le correnti largamente diffuse della filosofia reazionaria borghese sfruttano in pratica il machismo. Forse « l'ultima moda » della piú recente filosofia americana è il « pragmatismo » (dal greco *pragma* = atto, azione; filosofia dell'azione). Le riviste filosofiche parlano del pragmatismo forse piú che di ogni altro argomento. Il pragmatismo deride la metafisica del materialismo e dell'idealismo, leva alle stelle l'esperienza e soltanto l'esperienza, ammette come unico criterio il criterio della pratica, si richiama alla corrente positivista generale, *si appoggia particolarmente su Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem*, afferma che la scienza non è « una copia assoluta della realtà », e... da tutto ciò deduce felicemente la divinità a scopi pratici, soltanto per la pratica, senza nessuna metafisica, senza oltrepassare i limiti dell'esperienza (confronta William James, *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*, New York e Londra, 1907, particolarmente pp. 57 e 106). Dal punto di vista del materialismo la differenza tra il machismo e il pragmatismo è cosí insignificante e di scarso rilievo quanto la differenza tra l'empiriocriticismo e l'empiriomonismo. Confrontate anche soltanto la definizione della verità data da Bogdanov con quella data dal pragmatismo: « La verità per il pragmatista è una nozione generale per ogni specie di valori operanti [*working values*] *nell'esperienza* » (ivi, p. 68).

ragione per la quale *neppure una parola di nemmeno uno* dei professori di economia politica — capaci di produrre le opere piú preziose nel campo delle indagini particolari condotte sui fatti — può essere creduta quando si passa alla teoria generale dell'economia politica. Poiché quest'ultima, nella società contemporanea, è una scienza *di parte*, come la *gnoseologia*. In complesso i professori di economia politica non sono altro che dotti commessi al servizio della classe capitalistica, e i professori di filosofia non sono altro che dotti commessi al servizio dei teologi.

In ambedue i campi, il compito dei marxisti è di saper assimilare e rielaborare le conquiste fatte da questi « commessi » (per esempio, voi non farete neppure un passo nel campo dello studio dei nuovi fenomeni economici se non utilizzerete le opere di questi commessi), e di *sapere* eliminare la loro tendenza reazionaria, di saper applicare la *propria* linea e di sapere lottare *contro tutto lo schieramento* delle forze e delle classi a noi ostili. Ed è questo che non hanno saputo fare i nostri machisti, i quali seguono *servilmente* la filosofia professorale reazionaria. « Può darsi che sbagliamo, ma noi cerchiamo », scriveva Lunaciarski a nome degli autori dei *Saggi*. Non siete *voi* che cercate, ma sono gli altri che *cercano voi*: ecco la disgrazia! Non siete voi che affrontate dal vostro punto di vista, cioè dal punto di vista marxista (giacché volete essere marxisti), ogni cambiamento della moda filosofica borghese, ma è questa moda che affronta voi, che vi impone le sue nuove classificazioni di gusto idealistico, oggi alla Ostwald, domani alla Mach, dopodomani alla Poincaré. I raggiri « teorici » piuttosto sciocchi (con « l'energetica », con « gli elementi » con « l'introiezione », ecc.) nei quali voi credete ingenuamente, non escono dai limiti di una scuola angusta, in miniatura, ma la *tendenza sociale* e ideologica di questi raggiri è afferrata a volo dai Ward, dai neocriticisti, dagli immanentisti, dai Lopatin, dai pragmatisti che *se ne servono per i loro scopi*. La voga dell'empiriocriticismo e dell'idealismo « fisico » passa con la stessa rapidità della voga del neokantismo e dell'idealismo « fisiologico »; ma ogni volta che una di queste tendenze è in voga, il fideismo preleva sempre il suo tributo, modificando in mille modi i suoi stratagemmi a vantaggio della filosofia idealistica.

L'atteggiamento verso la religione e verso le scienze naturali illustra perfettamente questo *effettivo* sfruttamento dell'empiriocritici-

smo da parte della reazione borghese a favore della propria classe.

Prendete il primo problema. Pensate forse che sia un caso se, in un'opera collettiva *contro* la filosofia marxista, Lunaciarski è giunto a parlare di una « divinizzazione della suprema potenzialità umana », di un « ateismo religioso » *, ecc.? Se pensate che sia un caso, è soltanto perché i machisti russi non hanno informato esattamente i lettori su *tutta* la tendenza machista in Europa e sull'atteggiamento di questa tendenza verso la religione. Questo atteggiamento, non soltanto non ha nulla di comune con quello di Marx, di Engels e di Dietzgen e neppure di Feuerbach, ma è *addirittura l'opposto*, a cominciare dalla dichiarazione di Petzoldt: l'empiriocriticismo « non è in contraddizione col teismo né con l'ateismo » (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, vol. I, p. 351); o dalla dichiarazione di Mach: « Le opinioni religiose sono un affare personale » (traduzione francese, p. 434), per terminare col *fideismo aperto*, con l'*estremo reazionarismo* aperto di un Cornelius, che esalta Mach e che a sua volta è esaltato da Mach, e di un Carus e di tutti gli immanentisti. La neutralità del *filosofo* in questo problema *è già* servilismo verso il fideismo, e né Mach né Avenarius si elevano e possono elevarsi al di sopra della neutralità, a causa dell'origine della loro gnoseologia.

Dal momento che negate la realtà obiettiva che ci è data dalle sensazioni, perdete ogni arme contro il fideismo; poiché siete già scivolati nell'agnosticismo o nel soggettivismo; e al fideismo non occorre altro. Se il mondo sensibile è una realtà obiettiva, la porta è chiusa a ogni altra « realtà » o quasi-realtà (ricordate che Bazarov prestò fede al « realismo » degli immanentisti i quali dichiaravano che Dio è un « concetto reale »). Se il mondo è materia in movimento, la materia si può e si deve studiare indefinitamente nelle manifestazioni e ramificazioni infinitamente complicate e minute di *questo* movimento, che è il movimento di *questa* materia, ma nulla può esistere fuori di essa, fuori del mondo esterno, « fisico », conosciuto da tutti. E l'ostilità contro il materialismo, le innumerevoli calunnie contro i materialisti, sono all'ordine del giorno nell'Europa

* *Saggi*, pp. 157 e 159. Nella *Zagranicnaia Gazieta* lo stesso autore parla del « socialismo scientifico nel suo valore religioso » (n. 3, p. 5) e nella rivista *Obrazovanie*, 1908, n. 1, p. 164, egli scrive esplicitamente: « Da molto tempo matura in me una nuova religione... ».

democratica e civile. Tutto ciò continua ancora. Tutto ciò viene *occultato* ai lettori dai machisti russi, i quali non hanno tentato *neppure una volta* di mettere semplicemente a confronto gli attacchi contro il materialismo ad opera di Mach, di Avenarius, di Petzoldt e soci con le dichiarazioni *in favore* del materialismo di Feuerbach, Marx, Engels, J. Dietzgen.

Ma l'« occultamento » dei rapporti di Mach e di Avenarius col fideismo non serve a nulla. I fatti parlano. Nessuno sforzo al mondo potrà strappare questi professori reazionari dalla gogna alla quale li ha inchiodati il bacio dei Ward, dei neocriticisti, degli Schuppe, degli Schubert-Soldern, dei Leclair, dei pragmatisti, ecc. E l'influenza di costoro, come filosofi e come professori, la diffusione delle loro idee fra il pubblico « colto », cioè borghese, la letteratura specializzata che essi hanno creato, tutto ciò è dieci volte piú vasto e piú ricco della scoletta particolare di Mach e di Avenarius. Questa scoletta serve coloro che essa deve servire, ed è utilizzata come si merita.

Le cose vergognose cui si è abbassato Lunaciarski non rappresentano un'eccezione: sono il frutto dell'empiriocriticismo, sia russo che tedesco. Non possono essere giustificate con le « buone intenzioni » dell'autore, con il « senso speciale » delle sue parole: se si trattasse del senso letterale e abituale, cioè direttamente fideistico, non ci prenderemmo la pena di discutere con l'autore, giacché non si troverebbe di certo neppure un marxista per il quale simili dichiarazioni *non* mettano Anatoli Lunaciarski, *in tutto e per tutto*, sullo stesso piano di Piotr Struve. Se non è cosí (e non è *ancora cosí*), lo si deve esclusivamente al fatto che noi scorgiamo il senso « speciale » e *combattiamo finché c'è ancora un terreno* su cui combattere da compagni. L'indegnità delle affermazioni di Lunaciarski sta appunto nel fatto che egli *ha potuto* unirle alle sue « buone » intenzioni. Il danno della sua « teoria » consiste appunto nel fatto che essa ammette *simili* mezzi o *simili* conclusioni per dare corpo alle buone intenzioni. La disgrazia è appunto che le « buone » intenzioni, *nel migliore dei casi*, restano un affare soggettivo di Tizio, Caio e Sempronio, mentre il *significato sociale* di simili dichiarazioni è incontestabile e assoluto e non può essere attenuato da nessuna riserva e da nessuna spiegazione.

Bisogna essere ciechi per non vedere l'affinità ideologica tra « la divinizzazione della suprema potenzialità umana » di Lunaciarski e la « sostituzione generale » dello psichico a tutta la natura fisica da

parte di Bogdanov. Questa è la stessa idea espressa, nel primo caso, da un punto di vista prevalentemente estetico e, nel secondo caso, dal punto di vista gnoseologico. La « sostituzione » — che affronta il problema *tacitamente* e da un altro lato — *divinizza già* « la suprema potenzialità umana », separando lo « psichico » dall'uomo e sostituendo lo « psichico in generale », illimitatamente esteso, astratto, divinamente morto, *a tutta la natura fisica*. E che ne è del « logos » di Iusckevic immesso « nel torrente irrazionale del dato »?

Se ti lasci prendere un dito, ti afferreranno tutta la mano. E i nostri machisti si sono lasciati prendere dall'idealismo, cioè dal fideismo attenuato, affinato, dal momento in cui hanno considerato la « sensazione » non come un'immagine del mondo esterno, ma come un « elemento » particolare. Sensazione di nessuno, psiche di nessuno, spirito di nessuno, volontà di nessuno: ecco dove si va inevitabilmente a finire se non si riconosce la teoria materialistica della realtà obiettiva del mondo esterno, *riflessa* nella coscienza dell'uomo.

5. *Ernst Haeckel ed Ernst Mach.*

Esaminiamo ora l'atteggiamento del machismo, *come corrente filosofica*, verso le scienze naturali. Tutto il machismo *combatte* a oltranza la « metafisica » delle scienze naturali, intendendo con questa espressione il *materialismo delle scienze naturali*, cioè la convinzione istintiva, inconsapevole, indefinita, priva di coscienza filosofica, della stragrande maggioranza degli scienziati, rispetto alla realtà obiettiva del mondo esterno riflesso dalla nostra coscienza. E questo *fatto* è taciuto ipocritamente dai nostri machisti, che nascondono o confondono il legame *indissolubile* del materialismo istintivo degli scienziati con il *materialismo filosofico* come tendenza, una tendenza già nota da gran tempo e cento volte rinvigorita da Marx e da Engels.

Prendete Avenarius. Già nella sua prima opera: *La filosofia come pensiero del mondo secondo il principio del minor consumo di forze*, comparsa nel 1876, egli combatte contro la metafisica delle scienze naturali *, cioè contro il materialismo delle scienze naturali, e combatte, come egli stesso poi riconosce nel 1891 (senza del resto

* §§ 79, 114 e altri.

« avere rettificato » le sue concezioni!), partendo dalla teoria idealistica della conoscenza.

Prendete Mach. Dal 1872, o già anche prima, e sino al 1906 ha combattuto instancabilmente contro la metafisica delle scienze naturali e del resto è abbastanza onesto per riconoscere che lo seguono « tutta una serie di filosofi » (ivi compresi gli immanentisti), ma « *pochissimi* scienziati » (*Analisi delle sensazioni*, p. 9). Nel 1906 Mach onestamente riconosceva anche che « la maggioranza degli scienziati segue il materialismo » (*Erkenntnis und Irrtum*, 2. ed., p. 4).

Prendete Petzoldt. Nel 1900 egli dichiara che « le scienze naturali sono completamente [*ganz und gar*] imbevute di metafisica ». « La loro esperienza deve ancora esser epurata » (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, vol. I, p. 343). Sappiamo che Avenarius e Petzoldt « epurano » l'esperienza da ogni riconoscimento della realtà obiettiva che ci è data dalle sensazioni. Nel 1904 Petzoldt dichiara che « la concezione meccanicistica del mondo degli scienziati moderni non è sostanzialmente migliore di quella degli antichi indiani ». « È assolutamente indifferente che il mondo poggi su un leggendario elefante o su una schiera altrettanto leggendaria di molecole e di atomi, che sono pensati gnoseologicamente come reali e quindi non soltanto [concetti] usati metaforicamente [*bloss bildlich*] » (vol. II, p. 176).

Prendete Willy, l'unica persona tanto onesta fra i machisti da vergognarsi della parentela con gli immanentisti; anche costui dichiara nel 1905: « ... Anche le scienze naturali in ultima analisi rappresentano, sotto molti aspetti, un'autorità dalla quale dobbiamo liberarci » (*Gegen die Schulweisheit*, p. 158).

Siamo di fronte all'*oscurantismo integrale*, al piú dichiarato spirito reazionario. Considerare gli atomi, le molecole, gli elettroni, ecc., come un'immagine approssimativamente esatta, formata nella nostra mente, del *movimento obiettivamente reale della materia*, equivale a credere nell'elefante che sorregge il mondo! Si comprende come gli immanentisti si siano aggrappati *con tutte e due le mani* alle falde di questo *oscurantista* vestito da istrione con la casacca di un positivista alla moda. Non c'è *un* immanentista che non si avventi con la bava alla bocca sulla « metafisica » delle scienze naturali, sul « materialismo » degli scienziati, *precisamente per il riconoscimento*, da

parte degli scienziati, della realtà obiettiva della materia (e delle sue particelle), del tempo, dello spazio, delle leggi naturali, ecc. ecc. Molto prima delle scoperte della fisica moderna che dettero origine all'« idealismo fisico », Leclair combatteva, appoggiandosi a Mach, contro « la tendenza materialistica dominante [*Grundzug*] nelle scienze naturali moderne » (titolo del § 6 del *Der Realismus* ecc., 1879); Schubert-Soldern combatteva contro la metafisica delle scienze naturali (titolo del II capitolo del *Grundlagen einer Erkenntnistheorie*, 1884); Rehmke lottava contro il « materialismo » delle scienze naturali: questa « *metafisica della strada* » (*Philosophie und Kantianismus*, 1882, p. 17), ecc. ecc.

E a buon diritto gli immanentisti traevano da questa idea *machista* sullo « spirito metafisico » del materialismo delle scienze naturali, conclusioni che giungevano *direttamente* al fideismo *aperto*. Se le scienze naturali non ci dànno nelle loro teorie la realtà obiettiva, ma *solo* metafore, simboli, forme dell'esperienza umana, ecc., è assolutamente incontestabile che l'umanità ha il diritto di crearsi in un altro campo « concetti » *non meno* « *reali* », come quello di Dio, ecc.

La filosofia dello scienziato Mach è per le scienze naturali quello che fu per Cristo il bacio del cristiano Giuda. Allo stesso modo Mach tradisce le scienze naturali per il fideismo, schierandosi sostanzialmente con l'idealismo filosofico. Quando Mach rinnega il materialismo delle scienze naturali, compie un atto in tutti i sensi reazionario: lo abbiamo visto con sufficiente chiarezza parlando della lotta degli « idealisti fisici » contro la *maggioranza* degli scienziati che restano fedeli alla vecchia filosofia. Lo vedremo ancora piú chiaramente confrontando il celebre scienziato Ernst Haeckel col celebre (tra i piccoli borghesi reazionari) filosofo Ernst Mach.

La tempesta sollevata in tutti i paesi civili dagli *Enigmi dell'universo* di E. Haeckel ha fatto risaltare con grande evidenza da un lato lo *spirito di parte* della filosofia nella società odierna e dall'altro l'effettivo significato sociale della lotta del materialismo contro l'idealismo e l'agnosticismo. Il fatto che questo libro sia stato diffuso in *centinaia di migliaia* di copie, che sia stato immediatamente tradotto in tutte le lingue e pubblicato in edizioni a buon mercato, mostra chiaramente che quest'opera ha « conquistato il popolo », e che E. Haeckel si è immediatamente assicurato una *massa* di lettori. Questo libriccino popolare è diventato un'arme della lotta di classe. I pro-

fessori di filosofia e di teologia di tutti i paesi del mondo si son messi a demolire e a stroncare Haeckel in mille maniere. Il celebre fisico inglese Lodge si è accinto a difendere Dio da Haeckel. Il fisico russo sig. Chwolson si è recato in Germania per pubblicarvi un vile libello ultrareazionario contro Haeckel, per assicurare ai rispettabili signori filistei che non tutta la scienza naturale accetta oggi il « realismo ingenuo » *. Non si contano i teologi che si sono scagliati contro Haeckel. Non v'è ingiuria rabbiosa che non gli abbiano rivolto i professori ufficiali di filosofia **. È divertente vedere in quelle mummie disseccate da una morta scolastica rianimarsi gli occhi, forse per la prima volta in vita loro, e colorarsi le gote sotto gli schiaffi che ha dato loro Ernst Haeckel. I sacerdoti della scienza pura e della teoria apparentemente piú astratta urlano addirittura dalla rabbia e in questo coro dei codini della filosofia (l'idealista Paulsen, l'immanentista Rehmke, il kantiano Adickes e altri di cui Dio solo sa il nome) si distingue chiaramente un solo motivo fondamentale: contro la « *metafisica* » delle scienze naturali, contro il « dogmatismo », contro l'« esagerazione del valore e dell'importanza delle scienze naturali », contro il « *materialismo* delle scienze naturali ». È un materialista, addosso!, dagli al materialista! Inganna i lettori perché non si dichiara apertamente materialista: ecco quel che esaspera oltremodo i piú rispettabili signori professori.

Il fatto piú caratteristico di tutta questa tragicommedia *** è che Haeckel stesso *ripudia il materialismo* e respinge l'appellativo di materialista. Ma c'è di piú: egli non solo non respinge ogni religione, ma escogita una sua religione (qualcosa del genere della « fede ateistica » di Bulgakov o dell'« ateismo religioso » di Lunaciarski) e sostiene *in linea di principio* l'unione della religione con la scienza! Di che cosa si tratta dunque? Quale « fatale malinteso » ha scatenato questo baccano?

* O. D. Chwolson: *Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot*, 1906, p. 80.

** L'opuscolo di Heinrich Schmidt, *La lotta intorno agli « Enigmi dell'universo »* (Bonn, 1900), dà un quadro abbastanza completo della campagna dei professori di filosofia e di teologia contro Haeckel. Ma questo opuscolu oggi è ormai notevolmente invecchiato.

*** L'elemento tragico è stato introdotto con l'attentato compiuto contro Haeckel nella primavera di quest'anno (1908). Dopo una serie d' lettere anonime in cui si rivolgevano a Haeckel certi epiteti come « cane », « senzadio », « scimmia », ecc., un'anima di autentico tedesco lanciò un sasso di notevoli dimensioni attraverso la finestra dello studio di Haeckel a Jena.

Il fatto è che l'ingenuità filosofica di Haeckel, l'assenza in lui di precise finalità di parte, il suo scrupolo di tener conto dei pregiudizi filistei dominanti contro il materialismo, le sue tendenze personali alla conciliazione, le sue tesi intorno alla religione: tutto questo ha messo ancor piú in risalto lo *spirito generale* della sua opera, l'*indistruttibilità* del materialismo delle scienze naturali, la sua *inconciliabilità* con *tutta* la filosofia e la teologia ufficiali e professorali. Personalmente Haeckel non vuol romperla coi filistei, ma quanto egli espone con una convinzione cosí salda e ingenua è *assolutamente* inconciliabile con tutte le sfumature della filosofia idealistica dominante. Tutte queste sfumature, a partire dalle piú grossolane teorie reazionarie di un qualsiasi Hartmann per finire col positivismo di Petzoldt, che presume di essere il piú moderno, il piú progressivo e avanzato dei positivisti, e con l'empiriocriticismo di Mach, *tutte* sono d'accordo nella tesi che il materialismo delle scienze naturali è « metafisica », che l'ammissione della realtà obiettiva delle teorie e delle conclusioni delle scienze naturali significa il piú « ingenuo realismo », ecc. Ed ecco che questa dottrina « sacra » di *tutti* i professori di filosofia e di teologia *viene colpita in pieno viso* da ogni pagina di Haeckel. Questo scienziato, che esprime indubbiamente le opinioni, le disposizioni e le tendenze piú salde, sebbene indefinite, della stragrande maggioranza degli scienziati della fine del XIX e del principio del XX secolo, mostra subito con facilità e con semplicità ciò che la filosofia professorale ha tentato di nascondere al pubblico e a se stessa: precisamente che esiste una base sempre piú ampia e possente contro la quale s'infrangono tutti gli sforzi e i tentativi delle mille scolette di filosofia idealistica, di positivismo, di realismo, di empiriocriticismo e di tutti gli altri confusionismi. Questa base è il *materialismo delle scienze naturali*. La convinzione dei « realisti ingenui » (cioè di tutta l'umanità) che le nostre sensazioni sono immagini del mondo esterno obiettivamente reale, è la convinzione di tutti gli scienziati, convinzione che costantemente si sviluppa e si rafforza.

Perduta è la causa dei fondatori di nuove scolette filosofiche, degli autori di nuovi « ismi » gnoseologici; perduta per sempre e senza speranze. Hanno un bel dibattersi coi loro piccoli sistemi « originali », hanno un bell'ingegnarsi a divertire qualche ammiratore con dispute importanti per sapere se è stato l'empiriocriticista Bobcinski o l'empiriomonista Dobcinski [*] ad aver detto per primo « eh! »; potranno

perfino creare una vasta letteratura « speciale » come hanno fatto gli « immanentisti »: il processo di sviluppo delle scienze naturali, malgrado tutte le sue oscillazioni ed esitazioni, malgrado tutta l'inconsapevolezza del materialismo degli scienziati, malgrado l'entusiasmo di ieri per « l'idealismo fisiologico » alla moda o di oggi per « l'idealismo fisico » in voga, *scarta* tutti i piccoli sistemi e le sottigliezze e mette in primo piano ancora e sempre la « metafisica » del *materialismo delle scienze naturali.*

Ecco con un esempio tratto da Haeckel l'illustrazione di quanto si è detto. Nelle *Meraviglie della vita* l'autore mette a raffronto la teoria monistica e la teoria dualistica della conoscenza; riportiamo i punti piú interessanti del raffronto:

Teoria monistica della conoscenza:	*Teoria dualistica della conoscenza:*
. . . .	. . . .
3. La conoscenza è un fenomeno fisiologico, il cui organo anatomico è il cervello.	3. La conoscenza non è un fenomeno fisiologico, ma un processo puramente spirituale.
4. La sola parte del cervello umano nella quale ha luogo la conoscenza è una parte limitata della corteccia cerebrale: il fronema.	4. Quella parte del cervello che sembra funzionare come organo della conoscenza, in effetti è solo uno strumento che rende possibile l'apparizione del fenomeno intellettivo.
. . . .	. . . .
5. Il fronema è una dinamo molto perfezionata, le cui parti componenti (i froneti) sono costituite da milioni di cellule (cellule fronetali). Precisamente come per gli altri organi del corpo, la funzione (spirituale) di questo organo è la somma complessiva delle funzioni delle sue cellule componenti *.	5. Il fronema come *organo* della ragione non è autonomo, ma rappresenta, insieme con le sue parti componenti (le cellule fronetali) solo l'intermediario fra lo spirito immateriale e il mondo esterno. La ragione umana differisce sostanzialmente dall'intelligenza degli animali superiori e dall'istinto degli animali inferiori.

Questa citazione caratteristica delle opere di Haeckel mostra che egli non entra nell'analisi di questioni filosofiche e che non sa contrapporre la teoria materialistica e la teoria idealistica della conoscenza. Egli *si fa beffe di tutte* le sottigliezze idealistiche, o, piuttosto, di tutte le sottigliezze filosofiche come tali, dal punto di vista delle

* Mi servo della traduzione francese *Les merveilles de la vie*, Parigi, Schleicher, tav. I e XVI.

scienze naturali, e *non ammette neppure l'idea* che possa esistere una teoria della conoscenza diversa da quella del *materialismo delle scienze naturali*. Si fa beffe dei filosofi dal punto di vista del materialista, *senza accorgersi* di essersi schierato con il materialismo!

Si comprende l'ira impotente dei filosofi contro questo materialismo onnipotente. Abbiamo citato sopra un brano « dell'autentico russo » Lopatin. Ecco ora un brano del signor Rudolf Willy, il piú avanzato « empiriocriticista », nemico irriducibile dell'idealismo (non si rida!): « Il monismo di Haeckel è un miscuglio caotico: unisce alcune leggi delle scienze naturali, per esempio la legge della conservazione dell'energia, ecc., con una serie di tradizioni scolastiche sulla sostanza e la cosa in sé » (*Gegen die Schulweisheit*, p. 128).

Che cosa ha irritato questo rispettabile « positivista moderno »? Ma come può non irritarsi quando viene a sapere improvvisamente che tutte le grandi dottrine del suo maestro Avenarius, p. es. che il cervello non è l'organo del pensiero, che le sensazioni non sono immagini del mondo esterno, che la materia (« sostanza ») o « cosa in sé » non è una realtà obiettiva, ecc., sono secondo Haeckel un *perfetto imbroglio idealistico*? Haeckel non ha detto questo perché non si occupava di filosofia e non aveva familiarità con l'« empiriocriticismo » *come tale*. Ma Willy non può non vedere che centomila lettori di Haeckel significano centomila sputi diretti alla *filosofia* di Mach e Avenarius. E R. Willy se li asciuga in anticipo *alla maniera di Lopatin*. Infatti la *sostanza* degli argomenti di Lopatin e degli argomenti di Willy contro ogni materialismo in generale e contro il materialismo delle scienze naturali in particolare è in effetti una sola. Per noi marxisti la differenza tra il sig. Lopatin e i sigg. Willy, Petzoldt, Mach e soci non è maggiore di quella che esiste fra i teologi protestanti e i teologi cattolici.

La « guerra » contro Haeckel *ha dimostrato* che questo nostro modo di vedere corrisponde alla *realtà obiettiva*, cioè alla natura classista della società moderna e alle sue ideologie di classe.

Un altro piccolo esempio. Il machista Kleinpeter ha tradotto dall'inglese in tedesco l'opera, molto diffusa in America, di Karl Snyder: *Quadro del mondo secondo le scienze naturali moderne* (*Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*, Lipsia, 1905). Quest'opera espone in forma chiara e popolare la serie completa delle piú moderne scoperte della fisica e delle altre branche delle scienze naturali. E

il machista Kleinpeter ha dovuto fornire l'opera di Snyder di una prefazione in cui fa delle *riserve* fra l'altro sulla « insufficienza » della gnoseologia di Snyder (p. 5). Di che si tratta? Snyder non ammette neppure per un istante il dubbio che il quadro del mondo sia la rappresentazione del modo in cui la materia si muove e « *pensa* » (p. 288, op. cit.). Nella sua opera successiva: *La macchina del mondo* (Londra e N. Y., 1907; Karl Snyder: *The world machine*), Snyder dice, facendo allusione alla dedica del suo libro alla memoria di Democrito di Abdera, vissuto all'incirca fra il 460 e il 360 a. C.: « Democrito viene spesso chiamato il progenitore del materialismo. Questa scuola filosofica non è molto di moda ai nostri giorni, ma non sarà superfluo notare che in effetti tutto il moderno progresso delle nostre idee sul mondo è fondato sulle sue concezioni. Le premesse materialistiche, praticamente parlando [*practically speaking*], sono assolutamente *ineliminabili* [*unescapable*] nelle ricerche delle scienze naturali » (p. 140).

« Certo, se la cosa aggrada, si può sognare col buon vescovo Berkeley che tutto è sogno. Ma per quanto gradevoli possano essere i giuochi di prestigio dell'idealismo etereo, non si trova tuttavia molta gente che, qualunque cosa pensi sul problema del mondo esterno, dubiti della propria esistenza. Non è necessario correr dietro ai fuochi fatui dei vari *Io* e *non-Io* per convincersi che, ammettendo la nostra esistenza, noi apriamo le sei porte dei nostri sensi a tutta la serie dei fenomeni. L'ipotesi delle masse nebulari, la teoria della luce come movimento dell'etere, la teoria atomica e tutte le dottrine simili possono esser spiegate semplicemente come comode " ipotesi di lavoro "; ma conviene ricordare che sino a quando queste dottrine non saranno confutate, esse si fonderanno piú o meno sulla stessa base dell'ipotesi che l'essere, che voi, caro lettore, chiamate vostro Io, legga queste righe » (pp. 31-32).

Immaginate la triste sorte del machista allorché le sue amate e raffinate costruzioni che riducono le categorie delle scienze naturali a semplici ipotesi di lavoro vengono derise come puri assurdi dagli scienziati al di qua e al di là dell'Oceano! C'è da stupirsi se Rudolf Willy *nel 1905* combatta Democrito come un nemico vivente, offrendo cosí una splendida illustrazione del *carattere di parte della filosofia* e svelando sempre piú la sua posizione reale in questa lotta di parte? « Certo — egli scrive — Democrito non è cosciente del fatto

che gli atomi e lo spazio vuoto sono solo concetti fittizi che servono in modo puramente sussidiario [*blosse Handlangerdienste*] e vengono accettati per ragioni di utilità sino a quando fa comodo usarli. Democrito non era abbastanza libero per comprendere tutto ciò, ma non lo sono nemmeno i nostri scienziati di oggi, salvo qualche eccezione. La fede del vecchio Democrito è la fede dei nostri scienziati » (op. cit., p. 57).

C'è di che disperarsi! È stato dimostrato in « modo » completamente « nuovo », « in modo empiriocritico », che lo spazio e gli atomi sono « ipotesi di lavoro », ma gli scienziati deridono questo *berkeleismo* e seguono Haeckel! Noi non siamo affatto idealisti, questa è una calunnia, noi ci affanniamo soltanto (insieme agli idealisti) a confutare le tesi gnoseologiche di Democrito, ci affatichiamo in questa impresa da piú di 2000 anni e sempre invano! Al nostro capo, Ernst Mach, non resta che dedicare la sua ultima opera, il bilancio della sua vita e della sua filosofia, *Conoscenza ed errore*, a *Wilhelm Schuppe* e rilevare con dolore nel testo che la maggioranza degli scienziati sono materialisti e che « anche noi » *simpatizziamo* con Haeckel... per la sua « libertà di pensiero » (p. 14).

Qui si mostra in piena luce l'ideologo della piccola borghesia reazionaria, il quale *segue* l'ultrareazionario W. Schuppe e « *simpatizza* » con la libertà di pensiero di Haeckel. Tutti eguali questi umanitari filistei d'Europa con le loro simpatie libertarie e la loro sottomissione ideologica (politica ed economica) ai vari Wilhelm Schuppe *. L'assenza di spirito di parte in filosofia è solo servilismo, spregevolmente camuffato, verso l'idealismo e il fideismo.

Confrontate, per concludere, la recensione che di Haeckel fu fatta da Franz Mehring, il quale non solo vuole essere marxista, ma sa anche esserlo. Non appena furono pubblicati gli *Enigmi dell'universo*, alla fine del 1899, Mehring dichiarò immediatamente che « l'opera di Haeckel con i suoi lati deboli e i suoi lati positivi ha un notevole valore per contribuire a chiarire le idee diventate alquanto confuse nel partito su ciò che per esso significa da una parte il materialismo

* Plekhanov nelle sue note contro il machismo si occupa non tanto di confutare Mach, quanto di recar danno al bolscevismo nell'interesse della sua frazione. Per questo basso e meschino sfruttamento delle divergenze teoriche fondamentali egli è stato punito dalla pubblicazione di due libelli dovuti a machisti menscevichi.

storico e dall'altra il *materialismo* storico »*. Il difetto di Haeckel consiste nel non aver nozione del materialismo *storico* e di arrivare a dire tutta una serie di assurdità clamorose sulla politica, sulla « religione del monismo », ecc. ecc. « Haeckel è materialista e monista, però non professa il materialismo *storico*, ma solo il materialismo delle scienze naturali » (ivi).

« Legga il libro di Haeckel chi vuol toccare con mano quest'incapacità [del ristretto materialismo delle scienze naturali rispetto alle questioni sociali], chi vuole avere piena coscienza della necessità di far arrivare il materialismo delle scienze naturali fino al materialismo storico per farne un'arme effettivamente invincibile nella grande lotta di liberazione dell'umanità.

« Ma non è solo questa la ragione per cui bisogna leggere il libro di Haeckel. Il suo lato piú debole è indissolubilmente legato al suo lato piú forte, che consiste nella descrizione perspicua, chiara, dello sviluppo delle scienze naturali in questo secolo [XIX] — e che costituisce la parte incomparabilmente maggiore, per volume e per importanza, dell'opera —, o in altri termini nella descrizione della *marcia vittoriosa del materialismo delle scienze naturali* »**.

* Fr. Mehring: *Die Welträtsel*, *Neue Zeit*, 1899-1900, vol. XVIII, I, 418.

** Ivi, p. 419.

CONCLUSIONE

Il marxista deve giudicare l'empiriocriticismo sotto quattro aspetti.

In primo luogo, e innanzitutto, è necessario confrontare i princípi teorici di questa filosofia con quelli del materialismo dialettico. Questo confronto, al quale sono stati dedicati i primi tre capitoli, mette in luce, *in tutta la serie* delle questioni gnoseologiche, il *carattere interamente reazionario* dell'empiriocriticismo che nasconde, con nuovi raggiri, nuove parole e nuovi stratagemmi, i vecchi errori *dell'idealismo e dell'agnosticismo*. Soltanto quando si ignora completamente ciò che è la filosofia materialistica in generale e ciò che è il metodo dialettico di Marx e di Engels, si può parlare di « unione » dell'empiriocriticismo col marxismo.

In secondo luogo, è necessario determinare il posto che occupa l'empiriocriticismo — minuscola scoletta di filosofi specializzati — tra le altre scuole filosofiche moderne. Sia Mach che Avenarius, partendo da Kant, si sono incamminati non verso il materialismo, ma nella direzione opposta, verso Hume e Berkeley. Avenarius, che immaginava di « epurare l'esperienza » in generale, in realtà epurò soltanto l'agnosticismo dal kantismo. Tutta la scuola di Mach e di Avenarius, strettamente unita con una delle scuole idealistiche piú reazionarie, il cosiddetto immanentismo, si orienta sempre piú decisamente verso l'idealismo.

In terzo luogo, bisogna prendere in considerazione il nesso evidente che esiste fra il machismo e una certa scuola di una branca determinata delle scienze naturali contemporanee. La schiacciante maggioranza degli scienziati, sia in generale che nella branca particolare della fisica, è decisamente dalla parte del materialismo. Sotto l'influenza del crollo delle vecchie teorie in seguito alle grandi sco-

perte degli ultimi anni, sotto l'influenza della crisi della fisica moderna, la quale ha messo in luce, con particolare evidenza, la relatività delle nostre conoscenze, una minoranza di fisici moderni è scivolata, per ignoranza della dialettica, nell'idealismo attraverso la strada del relativismo. L'idealismo fisico in voga ai nostri giorni esercita un'attrattiva altrettanto reazionaria e altrettanto effimera quanto l'idealismo fisiologico di moda in un non lontano passato.

In quarto luogo, dietro lo scolasticismo gnoseologico dell'empiriocriticismo, non si può non vedere la lotta dei partiti in filosofia, lotta che in ultima analisi esprime le tendenze e l'ideologia delle classi nemiche della società moderna. La filosofia contemporanea ha un carattere di parte, come l'aveva la filosofia di duemila anni fa. In sostanza, i partiti in lotta sono il materialismo e l'idealismo, anche se si nascondono dietro nuove etichette escogitate da pedanti e da ciarlatani, o dietro una stupida indipendenza dalle parti. L'idealismo è soltanto una forma affinata e raffinata del fideismo, il quale resta in armi, dispone di una formidabile organizzazione e continua senza interruzione a esercitare la sua influenza sulle masse, approfittando di ogni minima oscillazione del pensiero filosofico a suo vantaggio. La funzione obiettiva, di classe, dell'empiriocriticismo si riduce tutta a servire i fideisti nella loro lotta contro il materialismo in generale e contro il materialismo storico in particolare.

DA QUALE LATO N. G. CERNYSCEVSKI CRITICAVA IL KANTISMO?

Nel primo paragrafo del cap. IV abbiamo dimostrato in modo particolareggiato che i materialisti hanno criticato e continuano a criticare Kant partendo da posizioni diametralmente opposte a quelle di Mach e Avenarius. Riteniamo che non sia superfluo aggiungere, sia pure brevemente, un accenno alla posizione gnoseologica del grande hegeliano e materialista russo N. G. Cernyscevski.

Non molto tempo dopo la critica svolta contro Kant da Albrecht Rau, discepolo tedesco di Feuerbach, il grande scrittore russo N. G. Cernyscevski, anch'egli discepolo di Feuerbach, fece il primo tentativo di chiarire pubblicamente la sua posizione, sia nei confronti di Feuerbach che di Kant. N. G. Cernyscevski si affermò fra gli scrittori russi sin dal decennio 1850-1860 come seguace di Feuerbach, ma la nostra censura gli impediva persino di citare il nome di Feuerbach. Nel 1888, nella prefazione alla progettata terza edizione dell'opera *Rapporti fra l'arte e la realtà in estetica*, Cernyscevski tentò di citare apertamente Feuerbach, ma anche allora la censura non permise neppure questo semplice accenno a Feuerbach! La prefazione vide la luce solamente nel 1906 (cfr. volume X, parte II della *Raccolta completa delle opere di N. G. Cernyscevski*, pp. 190-197). Cernyscevski dedica una mezza pagina di questa prefazione alla critica di Kant e di quegli scienziati che fanno risalire a Kant le loro posizioni filosofiche.

Ecco l'interessante ragionamento che Cernyscevski faceva nel 1888:

« Quegli scienziati che immaginano di essere dei costruttori di teorie universali, restano in realtà dei discepoli e, per lo piú, dei pessimi discepoli degli antichi pensatori che hanno elaborato sistemi

metafisici già demoliti in parte da Schelling e definitivamente da Hegel. Basti ricordare che la maggior parte degli scienziati che cercano di costruire vaste teorie sulle leggi dell'attività del pensiero umano, non fanno che ricalcare la teoria metafisica di Kant circa il carattere soggettivo della nostra conoscenza »... (prendano nota i machisti russi che fanno in modo di confondere ogni cosa: Cernyscevski è superato da Engels in quanto confonde nella sua terminologia l'opposizione fra materialisti e idealisti con l'opposizione fra pensiero metafisico e pensiero dialettico, ma egli sta pienamente all'altezza di Engels, in quanto non rimprovera a Kant di essere un realista, ma di essere un agnostico e un soggettivista, e neppure di avere ammesso « la cosa in sé », ma di non aver saputo dedurre la nostra conoscenza da questa fonte obiettiva)..., « essi affermano, parafrasando Kant, che le forme della nostra percezione sensibile non hanno nulla in comune con le forme dell'esistenza reale degli oggetti »... (prendano nota i machisti russi che fanno in modo di confondere ogni cosa: la critica che Cernyscevski muove a Kant è diametralmente opposta a quella di Avenarius-Mach e degli altri immanentisti, giacché per Cernyscevski, come per ogni materialista, le forme della nostra percezione sensibile collimano con le forme dell'esistenza effettiva, vale a dire obiettiva-reale degli oggetti)..., « che perciò gli oggetti realmente esistenti e le loro qualità reali, i loro reciproci rapporti reali non possono essere conosciuti da noi »... (prendano nota i machisti russi che fanno in modo di confondere ogni cosa: per Cernyscevski, cosí come per ogni materialista, gli oggetti, cioè, secondo l'espressione ricercata di Kant, le « cose in sé », esistono *realmente* e sono per noi *pienamente* conoscibili, conoscibili sia nella loro esistenza che nelle loro qualità e nei loro rapporti reali)..., « e se fossero conoscibili non potrebbero essere oggetto del nostro pensiero che dà a tutto il materiale conoscitivo forme completamente diverse da quelle dell'esistenza reale, che le leggi stesse del pensiero hanno un significato meramente soggettivo »... (prendano nota i machisti confusionari: per Cernyscevski, come per ogni materialista, le leggi del pensiero non hanno un significato meramente soggettivo, vale a dire le leggi del pensiero rispecchiano le forme dell'esistenza reale degli oggetti, collimano perfettamente, e non differiscono da queste forme)..., « che nella realtà non esiste nulla di quello che ci si presenta come rapporto tra causa ed effetto, poiché non esiste né il precedente né il suc-

cessivo, né l'intiero né le parti, ecc. ecc. »... (prendano nota i machisti confusionari: per Cernyscevski, come per ogni materialista, nella realtà esiste quello che ci si presenta come rapporto fra causa ed effetto, esiste la causalità obiettiva o necessità naturale)... « Quando gli scienziati cesseranno di dire queste o altre simili assurdità metafisiche, allora saranno in grado di elaborare, e probabilmente elaboreranno, basandosi sulle scienze naturali, un sistema di concetti piú precisi e completi di quelli enunciati da Feuerbach »... (prendano nota i machisti confusionari: Cernyscevski chiama assurdità metafisica *qualsiasi* deviazione dal materialismo, sia in senso idealistico che in senso agnostico)... « Per il momento, la migliore esposizione di concetti scientifici relativi ai cosiddetti problemi fondamentali della sete di sapere dell'uomo resta quella effettuata da Feuerbach » (pp. 195-196). Cernyscevski chiama problemi fondamentali della sete di sapere dell'uomo quelli che in linguaggio moderno si chiamano problemi fondamentali della teoria della conoscenza ovvero della gnoseologia. Cernyscevski è l'unico scrittore russo veramente grande che, dall'inizio del decennio 1850-1860 fino a tutto il 1888, ha saputo restare all'altezza del materialismo filosofico coerente e respingere le meschine assurdità dei neo-kantiani, dei positivisti, dei machisti e degli altri confusionari. Ma Cernyscevski non ha saputo, o meglio non ha potuto, a causa dell'arretratezza della vita russa, sollevarsi sino al materialismo dialettico di Marx ed Engels.

NOTE

[1] Le *Dieci domande al referente* sono le tesi scritte da Lenin per F. Dubrinski (Innokenti), membro del centro bolscevico e della redazione del *Proletari*, il quale doveva prendere la parola alla conferenza sulla filosofia di Bogdanov a Ginevra.
[2] Cfr. Friedrich Engels, *Antidühring*, Roma, Edizioni Rinascita, 1950, p. 53.
[3] Ivi, p. 70.
[4] Ivi, pp. 44-45 e 127.
[5] Cfr., nella presente edizione, vol. 13, la lettera di Lenin a Gorki del 25 febbraio 1908.
[6] Nel manoscritto originario, al posto di *fideismo*, si trovava l'espressione *pretismo* (*popovstcina*, nel senso di oscurantismo clericale), che Lenin fu costretto a sostituire a causa della censura, come egli stesso spiega in una lettera alla sorella dell'8 novembre 1908.
[7] L'articolo di Nievski non è compreso nella presente edizione.
[8] Questa parte del § 9, nonché la fine del § 5 citata sopra, mancano nella seconda edizione dell'opera di Berkeley. Le piú recenti edizioni inglesi dell'opera dànno in nota questi passi della prima edizione.
[9] Cfr. Marx-Engels, *Sul materialismo storico*, Roma, Edizioni Rinascita, 1949.
[10] Cfr. *Antidühring* cit., p. 28.
[11] Ivi, p. 44.
[12] Personaggio del romanzo *Le anime morte*.
[13] Cfr. Friedrich Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Roma, Edizioni Rinascita, 1950, p. 8.
[14] *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie.*
[15] *M. O. Menscikov*, collaboratore del *Novoie Vremia*. Lenin lo chiamò « fedele cane da guardia dei centoneri zaristi ».
[16] Come risulta dalla lettera di Lenin ad A. I. Elizarova del 19 dicembre 1908, il manoscritto a questo punto diceva: « Lunaciarski si è persino "aggiunto mentalmente" a Dio ». La frase fu modificata per evitare la censura.
[17] Cfr. *Antidühring* cit., p. 45.
[18] Cfr. *Ludovico Feuerbach* cit., pp. 29-30.
[19] Allusione al protagonista di *Una regola di vita*, nel volume *Poesie in prosa* di Turgheniev.
[20] Cfr. *Ludovico Feuerbach* cit., pp. 24-27.
[21] Nel romanzo *Fumo*.
[22] Cfr., nella presente edizione, vol. 5, p. 132.
[23] Cfr. *Ludovico Feuerbach* cit., p. 27.
[24] Ivi, pp. 77-78.

[25] Cfr. *Sul materialismo storico* cit., p. 97.
[26] Schiacciatori di pulci.
[27] Cfr. *Sul materialismo storico* cit., pp. 97-98.
[28] Ivi, p. 98.
[29] Corrispondere o coincidere.
[30] Cfr. *Antidühring* cit., pp. 52-53.
[31] *N. Beltov* pseudonimo di Plekhanov, che pubblicò sotto questo nome nel 1895 la sua opera *Per la questione dello sviluppo della concezione monistica della storia*.
[32] Cfr. *Ludovico Feuerbach* cit., p. 27.
[33] Cfr. *Antidühring* cit., p. 98.
[34] Ivi, pp. 98-99.
[35] Ivi, p. 103.
[36] Cfr. Karl Marx, *Lettere a Kugelmann*, Roma, Edizioni Rinascita, 1950, p. 85.
[37] Cfr. *Ludovico Feuerbach* cit., p. 78.
[38] Cfr. *Sul materialismo storico* cit., p. 98.
[39] Cfr. Karl Marx, *Il Capitale*, I, 1, Roma, Edizioni Rinascita, 1951, pp. 244-250.
[40] Monarchico ultrareazionario, capo dei centoneri e membro della II Duma.
[41] In italiano nel testo russo.
[42] Cfr. *Antidühring* cit., pp. 27, 28-29 e 45.
[43] Cfr. *Ludovico Feuerbach* cit., pp. 51 e 55.
[44] E. Mach, *Die Prinzipien der Wärmelehere*.
[45] Il commento ironico di Lenin è dovuto al fatto che Iusckevic ha usato per il termine « infinito » l'espressione latina seguita dalla desinenza russa.
[46] Cfr. *Antidühring* cit., p. 53.
[47] Ivi, p. 61.
[48] Ivi, p. 127.
[49] Metafisica della volontà.
[50] *Purisckevic*, reazionario di estrema destra, fondatore dell'Unione del popolo russo che sorse nel 1905 e organizzò le bande dei centoneri.
[51] Cfr. *Ludovico Feuerbach* cit., p. 34.
[52] Ivi, p. 37.
[53] Cfr. *Sul materialismo storico* cit., p. 96.
[54] *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*.
[55] Modo di dire tratto dall'opera dello scrittore russo Saltykov-Stcedrin, *Uomini di cultura*, in cui viene descritto il tipo del liberale confusionario che non sa quello che vuole, « se la Costituzione o il pesce alla maionese ».
[56] I cosiddetti « *gabinetti neri* » presso gli uffici postali avevano il compito di controllare la corrispondenza delle persone sospette al governo zarista. Il primo ministro Stolypin ne aveva sfacciatamente negato l'esistenza.
[57] *Nozdriov*, personaggio di Gogol nelle *Anime morte*.
[58] Cfr. *Ludovico Feuerbach* cit., p. 33.
[59] Ivi, pp. 30-33.
[60] Cfr. *Lettere a Kugelmann* cit., p. 85.
[61] Cfr. *Ludovico Feuerbach* cit., p. 30.
[62] Cfr. *Antidühring* cit., p. 70.
[63] Cfr. Augusto Righi, *La moderna teoria dei fenomeni fisici*, Bologna, Zanichelli, 1904, p. 121.
[64] Ivi, pp. 3-4.
[65] Cfr. Karl Marx, *Miseria della filosofia*, Roma, Edizioni Rinascita, 1949, p. 13.
[66] Parafrasi dei versi di Goethe, che Lenin riprende dal romanzo *Terra vergine* di Turgheniev.
[67] Modo di dire russo: Non te la prendere con lo specchio se il tuo naso è storto.

[68] Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1957.
[69] Cfr. *Lettere a Kugelmann* cit., p. 125.
[70] Nel romanzo *Padri e figli*.
[71] Cfr. Karl Marx, *Il Capitale*, I, 1, cit., pp. 20-28.
[72] Cfr. *Lettere a Kugelmann* cit., p. 124-126.
[73] Ivi, p. 128.
[74] Cfr. *Sul materialismo storico* cit., pp. 94-96.
[75] Personaggi dell'*Ispettore generale* di Gogol.

CRONACA BIOGRAFICA

febbraio 1908 - maggio 1909

prima del 12 (25) febbraio	Lenin comincia a raccogliere materiale per il libro *Materialismo ed empiriocriticismo.*
	Invia una lettera a Pietroburgo pregando di ritrovargli i tre quaderni sulla filosofia da lui scritti nel 1906, che in un secondo tempo aveva pensato di pubblicare con il titolo *Note di un marxista di base sulla filosofia.*
il (24) febbraio	Convoca la redazione del *Proletari* per discutere la nota dedicata dalla *Neue Zeit* alla lotta in seno al POSDR sulle questioni filosofiche. La redazione approva all'unanimità il testo della dichiarazione da lui scritta.
12 (25) febbraio	In una lettera a Gorki espone i suoi dissensi filosofici con Bogdanov, che si erano inaspriti dopo l'uscita della raccolta machista *Saggi intorno alla filosofia del marxismo.*
11 (24) marzo	In un'altra lettera a Gorki esprime un giudizio nettamente negativo sul libro dei machisti e sottolinea la necessità di lottare contro di essi sulle questioni filosofiche.
3 (16) aprile	Sempre scrivendo a Gorki, gli comunica di aver preso netta posizione contro la filosofia di Bogdanov, Bazarov e altri nell'articolo *Marxismo e revisionismo* scritto per la raccolta *Karl Marx (1818-1883).*
fra il 6 e il 18 aprile (19 aprile 1° maggio)	Dietro invito di Gorki si reca a Capri. Ivi dichiara a Bogdanov, Bazarov e Lunaciarski di dissentire assolutamente da loro sulle questioni filosofiche.
maggio	Lavora al British Museum alla stesura di *Materialismo ed empiriocriticismo.*
maggio - prima metà di giugno	Scrive *Dieci domande al relatore,* per F. Dubrinski (Innokenti) che doveva intervenire alla conferenza di Bogdanov a Ginevra.
18 giugno (1° luglio)	Scrive a Vorovski, a Odessa, che i dissensi filosofici si sono inaspriti e che nel gruppo di Bogdanov matura la scissione.

agosto	A nome della redazione del *Proletari* esige da Bogdanov un'aperta esposizione sulla stampa delle sue idee filosofiche e politiche.
settembre	Scrive la prefazione a *Materialismo ed empiriocriticismo*.
14 (27) ottobre	In una lettera a A. I. Elizarova le comunica di aver ultimato il suo libro e le chiede un indirizzo sicuro dove inviare il manoscritto.
prima del 4 (17) novembre	Invia a questo indirizzo *Materialismo ed empiriocriticismo*, perché venga pubblicato legalmente a Mosca.
27 novembre (10 dicembre)	Telegrafa alla sorella di consentire alla pubblicazione del libro presso la casa editrice *Zveno*, di Mosca.
	In una lettera alla madre insiste perché nel contratto con l'editore sia inclusa la clausola dell'immediata pubblicazione del libro.
fra il 29 novembre e il 1° dicembre (12-14 dicembre)	Si reca con la Krupskaia da Ginevra a Parigi, dove viene trasferito il *Proletari*.
fine del 1908 inizio del 1909	Rivede le bozze del suo libro.

1909

inizio dell'anno	Tiene una conferenza sulla filosofia al gruppo bolscevico di Parigi.
1° (14) febbraio	In una riunione della redazione del *Proletari* esige che la redazione stessa si proclami esplicitamente contro la « costruzione di dio » predicata da Lunaciarski.
24 febbraio (9 marzo)	Scrive alla sorella chiedendo che nella revisione delle bozze non vengano mitigate certe espressioni contro Bogdanov e Lunaciarski.
febbraio-aprile	In varie lettere alla sorella insiste perché venga affrettata la pubblicazione del suo libro.
10 o 11 marzo (23 o 24)	Invia a Mosca l'*Appendice al primo paragrafo del capitolo quarto*.
fra il 29 aprile e il 4 maggio (12 e 17 maggio)	Esce a Mosca *Materialismo ed empiriocriticismo*.
4 (17) maggio	Invia il suo libro a Rosa Luxemburg e la prega di darne notizia sulla *Neue Zeit*.
estate	Visita Paul Lafargue e parla con lui del suo libro.

INDICE BIBLIOGRAFICO

Adler Friedrich - *Die Entdeckung der Weltelemente* (Zu Ernst Machs 70. Geburtstag [La scoperta degli elementi del mondo (Per il 70. compleanno di Ernst Mach)], in *Der Kampf*, 1908, n. 5, febbraio.

Adler Friedrich - Prefazione alla traduzione tedesca dell'opera di P. Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure* (titolo della traduzione tedesca: *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*), Lipsia, 1908.

L'Année Philosophique, vol. XV (1904): Discussione sulla *Meccanica* di Mach.

Avenarius Richard - *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung* (La filosofia come pensiero del mondo secondo il principio del minor consumo di forza. Prolegomeni ad una critica dell'esperienza pura), Lipsia, 1876.

Avenarius Richard - *Kritik der reinen Erfahrung* (Critica dell'esperienza pura), voll. I e II, Lipsia, 1888-1890.

Avenarius Richard - *Der menschliche Weltbegriff* (Il concetto umano del mondo), Lipsia, 1891.

Avenarius Richard - *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie* (Osservazioni sul concetto dell'oggetto della psicologia), in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, voll. 18 e 19, 1894-1895.

Baumann J. - *Über Ernst Machs philosophische Ansichten* (Sulle concezioni filosofiche di Ernst Mach), in *Archiv für systematische Philosophie*, volume IV.

Bax Ernest Belfort - *The Roots of Reality* (Le radici della realtà), Londra, 1907.

Becher Erich - *The Philosophical Views of Ernest Mach* (Le opinioni filosofiche di Ernst Mach), in *The Philosophical Review*, vol. XIV, 5, 1905.

Becher Erich - *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften* (Premesse filosofiche delle scienze naturali esatte), Lipsia, 1907.

Bentley J. M. - *The Psychology of the Grammar of Science* (La psicologia della grammatica della scienza), in *The Philosophical Review*, vol. VI, 1897.

Berkeley George - *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Trattato dei princípi della conoscenza umana), *Works* (Opere), vol. I, ed. Fraser, Oxford, 1871.

Berkeley George - *The three Dialogues between Hylas and Philonous* (Tre dialoghi tra Hylas e Philonous), Londra, 1713.

Berman I. - *Dialektika v svete sovremennoi teorii poznania* (La dialettica alla luce della moderna teoria della conoscenza), Pietroburgo, 1908.

Blei F. - *Die Metaphysik in der Nationalökonomie* (La metafisica nell'economia politica), in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. 19, 1895.

BOGDANOV A. A. - *Empiriomonism* (Empiriomonismo), libri I, II, III.
BOGDANOV A. A. - *Osnovnie elementi istoriceskovo vzgliada na prirodu* (Elementi fondamentali della concezione storica della natura), Pietroburgo, 1899.
BOGDANOV A. A. - *Iz psikhologhii obstcestva* (Psicologia della società), 1903 (comprende tra l'altro l'articolo: *Avtoritarnoie mysclenie* [Il pensiero autoritario]).
BOGDANOV A. A. - Prefazione all'edizione russa di *Analyse der Empfindungen* (Analisi delle sensazioni) di Mach, 1907.
BOLTZMANN LUDWIG - *Populäre Schriften* (Scritti popolari), Lipsia, 1905.

CARSTANJEN FR. - *Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze* (L'empiriocriticismo, con una replica agli articoli di W. Wundt), in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, A. 22, 1898.
CARUS P. - *Professor Mach's Philosophy* (La filosofia del professor Mach), in *The Monist*, vol. 16, 1906, luglio.
CARUS P. - *Haeckel's Theses for a Monistic Alliance* (Le tesi di Haeckel per un'alleanza monistica), in *The Monist*, vol. 16, 1906.
CARUS P. - *Theology as a Science* (La teologia come scienza), in *The Monist*, vol. 13.
CARUS P. - *Prof. Ostwald's Philosophy* (La filosofia del Prof. Ostwald) in *The Monist*, vol. 17, 1907.
CERLOV V. - *Filosofskie i sotsiologhiceskie etiudi* (Studi filosofici e sociologici), Mosca, 1907.
CERNYSCEVSKI N. G. - Prefazione a *Esteticeskie otnoscenia iskusstva k deistvitelnosti* (Rapporti tra l'arte e la realtà in estetica).
CHWOLSON O. D. - *Hegel, Haeckel, Kossouth und das zwölfte Gebot* (Hegel, Haeckel, Kossuth e il dodicesimo comandamento), Braunschweig, 1906.
CLIFFORD WILLIAM KINGDOM - *Lectures and Essays* (Lezioni e saggi), 3 ed., Londra, 1901, vol. II.
COHEN HERMANN - Introduzione alla 5. edizione di *Geschichte des Materialismus* (Storia del materialismo) di F. A. LANGE, 1896.
Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences, Parigi, 1908.
CORNELIUS HANS - *Einleitung in die Philosophie* (Introduzione alla filosofia), Lipsia, 1903.
CORNU ALFRED - Articolo sulla *Revue générale des Sciences*, 1895.
COUWELAERT F. van - *L'empiriocriticisme*, in *Revue néoscholastique*, febbraio 1907.

DAUGE P. - Poscritto alla seconda edizione russa dell'opera di Dietzgen *Akquisit der Philosophie*.
DELACROIX HENRI - *David Hume et la philosophie critique*, in *Bibliothèque du Congrès international de philosophie*, vol. IV.
DIDEROT DENIS - *Oeuvres complètes*, ed. a cura di J. Assézat, Parigi, 1875, vol. I.
DIDEROT DENIS - *Entretiens entre d'Alembert et Diderot*, in *Oeuvres complètes*, vol. II.
DIETZGEN EUGEN - *Nochmals Dietzgen* (Ancora Dietzgen), in *Neue Zeit*, 1908, n. 44.
DIETZGEN JOSEPH - *Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl* (Scelta di scritti filosofici minori), Stoccarda, 1903 (comprende tra l'altro: *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie* [Incursioni di un socialista nel campo della teoria della conoscenza]).
DIETZGEN JOSEPH - *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit* (Essenza del lavoro mentale dell'uomo), Stoccarda, 1903 (1. ed., Amburgo, 1869).
DIETZGEN JOSEPH - *Erkenntnis und Wahrheit* (Conoscenza e verità), Stoccarda, 1908.
DINER-DÉNES JOSEF - *Der Marxismus und die neueste Revolution in den Naturwissenschaften* (Il marxismo e la rivoluzione moderna nelle scienze naturali), in *Neue Zeit*, 1907, n. 52.

DIXON EDUARD T. - Recensione a *The Grammar of Science* (La grammatica della scienza) di K. Pearson, in *Nature*, Londra, vol. 46, 21 luglio 1892.

DUHEM PIERRE - *La théorie physique, son objet et sa structure*, Parigi, 1906.

ENGELS FRIEDRICH - *Über historischen Materialismus* (Sul materialismo storico), in *Neue Zeit*, 1892-93, vol. I, fascicolo 1 e 2 (trad. it. Roma, 1949).

ENGELS FRIEDRICH - *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (Antidühring), 5. ed., Stoccarda, 1904 (trad. it., Roma, 1950).

ENGELS FRIEDRICH - *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca), 4. ed., Stoccarda, 1907 (trad. it., Roma, 1950).

EWALD OSKAR - *Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus* (Richard Avenarius come fondatore dell'empiriocriticismo), Berlino, 1905.

FEUERBACH LUDWIG - *Sämtliche Werke* (Opere complete), vol. II; vol. VII; vol. X.

FICHTE JOHANN GOTTLIEB - *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen* (Chiara informazione per il piú vasto pubblico sulla vera essenza della filosofia moderna. Tentativo di costringere il lettore a capire), Berlino, 1801.

FICHTE JOHANN GOTTLIEB - *Recension des Änesidemus* (Recensione dell'Enesidemo), 1794, *Opere complete*, vol. I.

FICHTE JOHANN GOTTLIEB - *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Seconda introduzione alla dottrina della scienza), *Opere complete*, vol. I.

FISCHER KUNO - *Geschichte der neueren Philosophie* (Storia della filosofia moderna), vol. V, Heidelberg, 1869.

FRANCK AD. - *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Parigi, 1875.

FRANCK PHILIPP - *Kausalgesetz und Erfahrung* (La legge della causalità e l'esperienza), in *Annalen der Naturphilosophie*, vol. VI, 1907.

GRÜN KARL - *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung* (Ludwig Feuerbach nella sua corrispondenza, nella sua eredità letteraria e nello sviluppo del suo carattere filosofico), voll. I e II, Lipsia, 1874.

GÜNTHER SIEGMUND - *Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert* (Storia delle scienze naturali inorganiche nel 19. secolo), Berlino, 1901.

HAECKEL ERNST - *Die Welträtsel* (Gli enigmi dell'universo), Bonn, 1899.

HAECKEL ERNST - *Die Lebenswunder* (Le meraviglie della vita), Stoccarda, 1904.

HARTMANN EDUARD von - *Die Weltanschauung der modernen Physik* (La concezione del mondo della fisica moderna), Lipsia, 1902.

HEGEL G. W. - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio), *Opere*, volume VI, 1843.

HELMHOLTZ HERMANN von - *Handbuch der physiologischen Optik* (Manuale di ottica fisiologica), Lipsia, 1867.

HELMHOLTZ HERMANN von - *Vorträge und Reden* (Lezioni e discorsi), vol. II, Braunschweig, 1896.

HERTZ HEINRICH - *Gesammelte Werke* (Opere complete), 3 volumi, Lipsia, 1895.
HEYFELUER VIKTOR - *Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz* (Il concetto di esperienza in Helmholtz), Berlino, 1897.
HIBBEN J. GR. - *The Theory of Energetics and its Philosophical Bearings* (La teoria dell'energetica e il suo contributo alla filosofia), in *The Monist*, vol. XIII, aprile 1903.
HÖNIGSWALD RICHARD - *Über die Lehre Humes von der Realität der Aussendinge* (La dottrina di Hume sulla realtà delle cose esterne), Berlino, 1904.
HÖNIGSWALD RICHARD - *Zur Kritik der Machschen Philosophie* (Sulla critica della filosofia di Mach), Berlino, 1903.
HOULLEVIGUE L. - *L'évolution des sciences*, Parigi, A. Collin, 1908
HOULLEVIGUE L. - *Les idées des physiciens sur la matière*, in *Année psychologique*, 1908.
HUME DAVID - *An Enquiry Concerning Human Understanding. Essays and Treatises* (Ricerca sull'intelletto umano. Saggi e trattati), vol. II, Londra, 1882.
HUME DAVID - *Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine* etc., trad. di Ch. Renouvier e F. Pillon, Parigi, 1878.
HUXLEY T. - *Hume*, Londra, 1879.

IUSCKEVIC P. - *Materialism i kriticeski realizm* (Materialismo e realismo critico), Pietroburgo, 1908.

JAMES WILLIAM - *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* (Pragmatismo. Un nuovo nome per dei vecchi modi di pensare), New York, 1907.
JERUSALEM W. - *Der kritische Idealismus und die reine Logik* (L'idealismo critico e la logica pura), Vienna, 1905.

KANT IMMANUEL - *Kritik der praktischen Vernunft* (Critica della ragion pratica).
KAUTSKY KARL - *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* (L'etica e la concezione materialistica della storia), Stoccarda, 1906.
KLEINPETER HANS - *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart* (Teoria della conoscenza del naturalismo contemporaneo), Lipsia, 1905.
KLEINPETER HANS - *Kant und die naturwissenschaftliche Erkenntniskritik der Gegenwart* (Kant e l'odierna critica della conoscenza secondo le scienze naturali), in *Kantstudien*, vol. VIII, 1903.
KLEINPETER HANS - *Über Machs und Heinrich Hertz' prinzipielle Auffassung der Physik* (Sulla concezione fondamentale della fisica in Mach e Heinrich Hertz), in *Archiv für systematische Philosophie*, vol. V, 1899.
KLEINPETER HANS - Risposta all'articolo di J. BAUMANN, *Über Ernst Machs philosophische Ansichten* (Sulle opinioni filosofiche di Ernst Mach), in *Archiv für systematische Philosophie*, vol. VI, 1900.
KLEINPETER HANS - *On the Monism of Professor Mach* (A proposito del monismo del professor Mach), in *The Monist*, vol. 16, 1906.
KNOX HOWARD V. - *On the Nature of the Notion of Externality* (Sulla natura della nozione di esterno), in *Mind*, vol. VI, 1897.

LAFARGUE PAUL - *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant*, in *Le Socialiste*, 25 febbraio 1900.
LANGE F. A. - *Geschichte des Materialismus* (Storia del materialismo), con una introduzione di Hermann Cohen, 5. ed., 1896.
LANGEVIN P. - *La physique des électrons*, in *Revue générale des Sciences*, 1905.

LECLAIR ANTON von - *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik* (Il realismo dêlle scienze naturali moderne alla luce della critica della conoscenza di Berkeley e Kant), Praga, 1879.

LECLAIR ANTON von - *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie* (Contributi ad una teoria monistica della conoscenza), Breslavia, 1882.

LENIN - *Agrarni vopros i « kritiki » Marxa* (La questione agraria e i « critici » di Marx), I parte, Pietroburgo, 1908 (trad. it., Roma, 1951).

LESEVIC V. - *Sto takoie naučnaia filosofia?* (Che cosa è la filosofia scientifica?), Pietroburgo, 1891.

LEVY ALBERT - *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, Parigi, 1904.

LODGE OLIVER - *La vie et la matière*, Parigi, 1907.

LODGE OLIVER - *Sur les électrons* (Sugli elettroni), Parigi, 1906.

LOPATIN L. M. - *Fisik-idealist* (Un fisico idealista), in *Voprosi filosofii i psikhologhii* (Questioni di filosofia e psicologia), 1907, settembre-ottobre.

LUCKA E. - *Das Erkenntnisproblem und Machs Analyse der Empfindungen. Eine kritische Studie* (Il problema della conoscenza e l'analisi delle sensazioni di Mach. Uno studio critico), in *Kantstudien*, vol. VIII, 1903.

MACH ERNST - *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Vortrag gehalten in der K. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. November 1871 (La storia e le origini della legge sulla conservazione del lavoro. Lezione tenuta alla Reale Società Boema delle scienze il 15 novembre 1871), Praga, 1872 (2. edizione, Lipsia 1909).

MACH ERNST - *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt* (La meccanica esposta criticamente e storicamente nel suo sviluppo), 3. ed., Lipsia, 1897.

MACH ERNST - *Analyse der Empfindungen* (Analisi delle sensazioni), Jena, 1900 (9. ed., 1922).

MACH ERNST - *Erkenntnis und Irrtum* (Conoscenza ed errore), 2. ed., Lipsia, 1906.

MACH ERNST - *Die Prinzipien der Wärmelehre* (I princípi della teoria del calore), 2. ed., Lipsia, 1900.

MARX KARL - *Thesen über Feuerbach* (Tesi su Feuerbach), in appendice allo scritto di F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca.*

MARX KARL - *Das Kapital* (Il Capitale), vol. I, Amburgo, 2. ed., 1873 (trad. it., Roma, 1951-1953).

MARX KARL - *Briefe an Kugelmann* (Lettere a Kugelmann), *Neue Zeit*, 1902 (trad. it., Roma, 1950).

MARX KARL - *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Per la critica dell'economia politica, Berlino, 1859 (trad. it., Roma, 1957).

MEHRING FRANZ - *Die Welträtsel* (Gli enigmi dell'universo), in *Neue Zeit*, vol. XVIII, 1, 1899-1900.

MEHRING FRANZ - Recensione agli articoli di G. Plekhanov e P. Daugc su J. Dietzgen pubblicati da Eugen Dietzgen, in *Neue Zeit*, giugno 1908, n. 38.

MORGAN LLOYD - articolo in *Natural Science*, vol. I, 1892.

Ocierki po filosofi marxisma (Saggi intorno alla filsofia del marxismo), Pietroburgo, 1908. (Saggi di Bazarov, Bogdanov, Lunaciarski, Berman, Helfond, Iusckevic, Suvorov).

ORTHODOX (L. I. AXELROD) - *Filosofskie ocierki* (Saggi filosofici), Pietroburgo, 1906.
OSTWALD WILHELM - *Vorlesungen über Naturphilosophie* (Corso di filosofia naturale), Lipsia, 1902.

PEARSON KARL - *The Grammar of Science* (La grammatica della scienza), 2. ed., Londra, 1900.
PETZOLDT JOSEPH - *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung* (Introduzione alla filosofia dell'esperienza pura), vol. I, Lipsia, 1900, vol. II, Lipsia, 1904.
PETZOLDT JOSEPH - *Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus* (Il problema del mondo dal punto di vista del positivismo), Lipsia, 1906.
PLEKHANOV G. - Commento all'edizione russa del *Ludwig Feuerbach* di F. Engels, Ginevra, 1905.
POINCARÉ HENRI - *La valeur de la science*, Parigi, 1905.
POINCARÉ LUCIEN - *La physique moderne*, Parigi, 1906.

RAMSAY WILLIAM - *Essays, Biographical and Chemical* (Saggi biografici e chimici), Londra, 1908.
Rapports présentés au Congrès international de physique, Parigi, 1900, vol. 4.
RAU ALBRECHT - *Ludwig Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart* (La filosofia di L. Feuerbach, le scienze naturali e la critica filosofica del nostro tempo), Lipsia, 1882.
RAU ALBRECHT - *Empfinden und Denken* (Sentire e pensare), Giessen, 1896.
REHMKE JOHANNES - *Philosophie und Kantianismus* (Filosofia e kantismo), Eisenach, 1883.
REHMKE JOHANNES - *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff* (Il mondo come percezione e concetto), Berlino, 1880.
REY ABEL - *La théorie physique chez les physiciens contemporains*, Parigi, F. Allan, 1907.
RIEHL A. - *Logik und Erkenntnistheorie* (Logica e teoria della conoscenza), nella raccolta di scritti *Systematische Philosophie* (Filosofia sistematica), Berlino-Lipsia, 1907.
RIGHI AUGUSTO - *La moderna teoria dei fenomeni fisici*, Bologna, 1904 (trad. tedesca: *Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen*, Lipsia, 1905).
RIGHI AUGUSTO - *Le nuove vedute sull'intima struttura della materia*, Bologna, 1908 (trad. tedesca: *Neuere Anschauungen über die Struktur der Materie*, Lipsia, 1908).
RODIER GEORGES - Discussione sul libro di Karl Pearson *The Ethics of free Thought* (L'etica del libero pensiero), Londra, 1888, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1888, vol. 26.
RÜCKER ARTHUR W. - *Presidential address. The British Association at Glasgow* (Discorso del presidente della Società britannica di Glasgow), in *The Scientific American Supplement*, 1901, n. 1345 e 1346.
RYLE R. J. - Articolo in *Natural Science*, agosto 1892.

SCHMIDT HEINRICH - *Der Kampf um die Welträtsel* (La lotta intorno agli enigmi dell'universo), Bonn, 1900.
SCHUBERT-SOLDERN RICHARD von - *Über Transzendenz des Objekts und Subjekts* (Sulla trascendenza dell'oggetto e del soggetto), Lipsia, 1882.
SCHUBERT-SOLDERN RICHARD von - *Grundlagen einer Erkenntnistheorie* (Fondamenti di una teoria della conoscenza), Lipsia, 1884.

SCHUBER-SOLDERN RICHARD von - *Das menschliche Glück und die soziale Frage* (La felicità umana e la questione sociale), Tubinga, 1896.

SCHULZE G. E. - *Änesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie* (Enesidemo, ossia intorno ai fondamenti della filosofia elementare presentata dal prof. Reinhold di Jena), Helmstadt, 1792.

SCHUPPE WILHELM - *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie* (Fondamenti di etica e di filosofia del diritto), Breslavia, 1882.

SCHUPPE WILHELM - *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik* (Compendio di teoria della conoscenza e di logica), Berlino, 1894.

SCHUPPE WILHELM - *Erkenntnistheoretische Logik* (Logica gnoseologica), Bonn, 1878.

SCHUPPE WILHELM - *Die Bestätigung des naiven Realismus* (La conferma del realismo ingenuo). Lettera aperta a Richard Avenarius, in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. 17, 1893.

SCHUPPE WILHELM - *Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt* (La filosofia immanentistica e Wilhelm Wundt), in *Zeitschrift für immanente Philosophie*, vol. II.

SCHWEGLER DR. ALBERT - *Geschichte der Philosophie im Umriss* (Compendio di storia della filosofia), 15. ed., Stoccarda, 1891.

SCISCKIN N. I. - *O psikhofisiceskikh iavlieniakh s tocki zrenia mekhaniceskoi teorii* (Sui fenomeni psicofisici dal punto di vista della teoria meccanicistica), in *Voprosi filosofii i psikhologhii* (Questione di filosofia e di psicologia), vol. I.

SMITH NORMAN - *Avenarius' Philosophy of Pure Experience* (La filosofia di Avenarius dell'esperienza pura), in *Mind*, vol. XV, 1906.

SNYDER KARL - *Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft* (Quadro del mondo secondo le scienze naturali moderne), trad. dall'inglese di H. Kleinpeter, Lipsia, 1905.

SNYDER KARL - *The World Machine* (La macchina del mondo), Londra e N. Y., 1907.

SOREL GEORGES - *Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes*, Parigi, 1907.

STALLO I. B. - *The Concepts and Theories of Modern Physics* (I concetti e le teorie della fisica moderna), Londra, 1882.

STARCKE C. N. - *Ludwig Feuerbach*, Stoccarda, 1885.

THOMSON J. J. - *The Corpuscular Theory of Matter* (La teoria corpuscolare della materia), Londra, 1907.

ÜBERWEG-HEINZE - *Grundriss der Geschichte des Philosophie* (Compendio di storia della filosofia), 9. ed., Berlino, 1903, vol. IV.

VALENTINOV N. - *Filosofskie postroienia marxisma* (Costruzioni filosofiche del marxismo), 1908.

WARD JAMES - *Naturalism and Agnosticism* (Naturalismo e agnosticismo), 3. ed., Londra, 1906, voll. I-II.

WILLY RUDOLF - *Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie* (Contro la sapienza scolastica. Una critica della filosofia), Monaco, 1905.

WILLY RUDOLF - *Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt* (L'empiriocriticismo come unica concezione scientifica), in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, vol. 20, 1896.

WUNDT W. - *Über naiven und kritischen Realismus* (Sul realismo ingenuo e sul realismo critico), in *Philosophische Studien*, voll. 12 e 13, 1897-98.
WUNDT W. - *Metaphysik* (Metafisica), nella raccolta *Systematische Philosophie* (Filosofia sistematica, Berlino-Lipsia, 1907.

Zeitschrift für immanente Philosophie, vol. I, Berlino, 1896.
ZIEHEN THEODOR - *Psychophysiologische Erkenntnistheorie* (Teoria psicofisiologica della conoscenza), Jena, 1898.

INDICE DEI NOMI

В. И. ЛЕНИН

Сочинения т. 14 (*на итальянском языке*)

10102—066
Л ————— без объявл.
014(01)—75

Художественный редактор *В. Колганов*
Технический редактор *Т. Юрова*

Подписано к печати 25 X – 1974 г. Формат 60 x 86/16
Бум. л. 12⅛. Печ. л. 23,28
Уч.-изд. л. 24,68. Изд. № 20330. Заказ 155
Цена 1 р. 09 к. Тираж 5100

Издательство «Прогресс» Государственного комитета Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли
Москва Г-21, Зубовский бульвар, 21

Ярославский полиграфкомбинат «Союзполиграфпрома» при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
150014, Ярославль, ул. Свободы, 97